CARL STERKENS & CHRISTOPH HÜBENTHAL (RED.)

Zeven hoofdzonden *en een paar deugden*

THEOLOGISCHE INZICHTEN VOOR HET ALLEDAAGSE LEVEN

RADBOUD UNIVERSITY PRESS

Zeven hoofdzonden en een paar deugden

CARL STERKENS & CHRISTOPH HÜBENTHAL (RED.)

Zeven hoofdzonden *en een paar deugden*

THEOLOGISCHE INZICHTEN VOOR HET ALLEDAAGSE LEVEN

Zeven hoofdzonden en een paar deugden
Theologische inzichten voor het alledaagse leven

Uitgegeven door RADBOUD UNIVERSITY PRESS
Postbus 9100, 6500 HA Nijmegen
www.radbouduniversitypress.nl | www.ru.nl/radbouduniversitypress
radbouduniversitypress@ru.nl

Redactie: Carl Sterkens en Christoph Hübenthal
Ontwerp omslag en binnenwerk: Textcetera, Den Haag
Drukwerk: Pumbo.nl
ISBN: 978-94-9329-613-8
DOI: 10.54195/QCMX7065

Gratis te downloaden via: www.radbouduniversitypress.nl

RADBOUD
UNIVERSITY
PRESS

Inhoud



Christus als de man van smarten

Inleiding

CARL STERKENS & CHRISTOPH HÜBENTHAL

Waarom laten theologen van de Radboud Universiteit naar aanleiding van het honderdjarige bestaan van hun Faculteit uitgerekend met een bundel over *de zeven hoofdzonden* van zich horen? Wisten ze geen vrolijker of actueler thema te bedenken? Zeker, ook *een paar deugden* komen in deze bundel aan bod, maar dat maakt de zaak niet veel beter. Zonde en deugd zijn immers tamelijk ouderwetse begrippen die in hedendaagse discussies nog nauwelijks een rol spelen. Als theologen desondanks met dit onderwerp de publieke aandacht proberen te trekken, riskeren ze het beeld te bevestigen dat de theologie een stoffige discipline is die haar relevantie al lang heeft verloren. En de enigen die het niet in de gaten lijken te hebben, zijn ze zelf. Welnu, de observatie dat zonde en deugd geen thema's zijn die onze economische, politieke, sociale en culturele debatten domineren klopt. Maar dat is op zich nog geen aanwijzing voor een gebrek aan relevantie van de perspectieven die ze kunnen bieden. Men kan zich zelfs afvragen of een behoorlijk deel van waar we het vandaag over hebben, niet uit de weg gaat wat er werkelijk toe doet. Daarover straks meer. Maar eerst moeten we aantonen dat de begrippen zonde en deugd wel degelijk bruikbaar kunnen zijn om te illustreren waar de theologie voor staat.

DOI: 10.54195/QCMX7065_CH01

Wat de zonde betreft, laat de eerste christelijke theoloog, de apostel Paulus, de vernieuwingskracht van het christendom al voorafgaan door het donkere beeld van zondig onheil. Die volgorde is allesbehalve een retorische kunstgreep. Het gaat Paulus namelijk niet om het opblazen van een mineur probleem om er vervolgens een treffende remedie voor te geven. Veeleer ziet hij de zonde als een antropologisch basisgegeven; een constante. "Allen hebben gezondigd" (Rom 3:23), zo schrijft hij in de context van de discussie over de noodzaak van het volgen van de wet voor een weg ten leven. Wie geen aandacht heeft voor de universaliteit en de radicaliteit van de zonde, neemt de werkelijkheid van de mens niet ernstig. Met zijn beschrijving van universele tekortkomingen, legt Paulus een zwakheid van de mens bloot die eerder nooit veel aandacht kreeg. Natuurlijk moeten we daaruit niet de conclusie trekken dat de mens verdorven is en uit zichzelf nooit tot iets goeds kan komen – ook al hebben sommigen het in de loop der eeuwen beweerd. De mens is beslist tot het goede in staat. Maar goedheid wordt voortdurend door het kwaad van de zonde bedreigd. Dat gevaar ligt steeds op de loer omdat zondigen op het eerste gezicht altijd spannender, behaaglijker en leuker lijkt.

De deugd kwam bij de opkomst van het christendom door de aandacht voor deze kwetsbaarheid van de mens ook in een ander daglicht te staan. Bij de Griekse filosofen was de deugd nog een natuurlijk doeleinde die in de mens aanwezig is en bijna vanzelf kan worden bereikt. Binnen de christelijke theologie werd de deugd omgevormd tot een dialectisch tegenbegrip van de zonde. Door hun minstens impliciete verwijzing naar ondeugden, kregen deugden een uitdagend karakter die ze eerder niet in dezelfde mate hadden. De deugden kregen ook een element van nederigheid en gerichtheid op de ander, en hun realisering werd geholpen door de oriëntatie op God. Als theologen over zondigheid en deugdzaamheid spreken, willen ze dus vooral recht doen aan zowel de nietigheid als de grootsheid van de mens. Het geweten is daarmee de worsteling met *la misère et la grandeur de l'homme* – zoals Blaise Pascal (1669) het in zijn postuum gepubliceerde gedachten treffend uitdrukt.

Maar is de mens wel een theologisch thema? Ging de theologie niet over de *logos* van de *theos* – het wetenschappelijk bereflecteerd spreken over God? Er zijn twee goede redenen waarom theologisch spreken niet zonder de bemoeienis van de mens kan. Vooreerst is volgens christelijke overtuiging een spreken over God alleen maar mogelijk omdat God van tevoren zelf heeft gesproken, en wel met name in zijn zelf-openbaring in Jezus Christus. Volgens het Tweede Vaticaans Concilie "spreekt door deze openbaring de onzichtbare God, uit de overvloed van zijn liefde, tot de mens als tot zijn vrienden" (*Dei verbum*, nr. 2). Vooral de laatste zinsnede van dit citaat laat zien waarom de mens een thema van de theologie is. God openbaart zich niet aan zichzelf, maar aan de mens. Het goddelijke spreken is een communicatief gebeuren: zonder een luisterend oor vindt er nu eenmaal geen openbaring plaats. Als de theologie het dus over God en diens openbaring heeft, dan dient ze noodzakelijkerwijs ook de adressant van de openbaring in haar overwegingen te betrekken. En de mens die door God wordt aangesproken is geen ééndimensionaal wezen, maar een mens in zijn nietigheid én grootsheid. Meer liberale theologen gaan nog een stap verder, en noemen openbaring wat mensen zó belangrijk vinden dat ze het religieus gezag toeschrijven. Openbaring wordt dan wat mensen belangrijk vinden, in plaats van dat zaken belangrijk worden geacht omdat ze geopenbaard zijn. Ten tweede kan de theologie niet zonder de bemoeienis van de mens omdat ze niet het goddelijk spreken direct bestudeert – alsof dat onbemiddeld zou kunnen – maar het menselijk spreken over God beschrijft en analyseert. Ze bestudeert de manier waarop mensen hebben gezocht naar woorden over wat hen ten diepste aanbelangt en raakt, ten kwade en ten goede, en wat hen verdriet en vreugde, miserie en trots brengt.

Enerzijds gaan huidige maatschappelijke debatten te weinig over de mens, althans ze betreffen zelden de menselijke gebrokenheden en tekortkomingen, of zijn vreugde en hoop. Anderzijds gaan discussies juist te veel over de mens door alles in het perspectief van menselijk geluk en menselijke ontwikkeling te plaatsen. In debatten over migratie wordt bijvoorbeeld de mens wel eens uit het oog verloren of worden de

belangen van sommige mensen boven die van andere geplaatst. Mensen worden cijfers, en vervolgens worden achter de cijfers niet langer mensen gezien. De organisatie van solidariteit door belastingen en toeslagen schiet soms haar humane doel voorbij, en de debatten die volgen krijgen dit amper recht getrokken. In gesprekken over klimaatverandering en de maatregelen om die tegen te gaan, lijken de belangen van (sommige) mensen doorslaggevend, terwijl wat niet menselijk is wordt vergeten. Debatten over de natuurherstelwet als onderdeel van de *Green Deal* gaan opvallend vaker over de belangen van mensen dan de benamingen doen vermoeden. Deze enkele voorbeelden maken duidelijk dat we ons begrijpelijkerwijs vaak toeleggen op wat we kunnen overzien en beheersen. Datgene waaraan we zijn overgeleverd thematiseren we echter zelden: de gebrokenheden, de tekorten, de beperkingen, de eindigheid. Ook wat ons doet dromen en verlangen is zelden voorwerp van gesprek: de vreugde, het geloof, onze hoop, rechtvaardigheid, de liefde. Omdat we onze rollen zo functioneel mogelijk vervullen, hebben we weinig tijd voor de fundamentele vragen over wie we zijn en waar we voor leven. Zelden komen in debatten de existentiële en spirituele lagen van de mens aan bod. In plaats van aandacht voor de gelaagdheid van de mens, is er vaak nivellering van zijn bestaan.

Met de hoofdzonden en een paar deugden als leidraad, worden in deze bundel de grenzen, de horizonten en de dubbelzinnigheden van het menselijk bestaan gethematiseerd. Uiteraard zal het theologisch perspectief niet meteen nieuwe zekerheden opleveren. Maar misschien kan een verruiming van het discours op lange termijn tot een verbetering van de relaties leiden die we met onszelf, met anderen, met de niet-menselijke natuur, en mogelijk ook met God onderhouden. Het valt daarom te betwijfelen of theologische thema's inderdaad zo achterhaald en irrelevant zijn als het op het eerste gezicht lijkt.

Wie nu vreest dat deze bundel alleen diepgravende academische beschouwingen over de zondigheid van de menselijke natuur en de zegeningen van een deugdzaam leven zal bieden, kunnen we geruststellen. In feite

hebben we de auteurs gevraagd om – uitgaande van een specifieke zonde of deugd – de rijkdom van de theologie te laten zien, en wel zoals die aan de Radboud Universiteit sinds inmiddels honderd jaar wordt bedreven. Vanuit hun expertise in de Bijbelse, historische, systematische of praktische theologie moesten ze op een luchtige of bezorgde, een humoristisch of ernstige, maar in ieder geval op een toegankelijke manier laten zien hoe de theologie vandaag stof tot nadenken geeft. Gelet op wat zojuist is gezegd, spreekt het vanzelf dat ook een kritische ondertoon daarbij niet helemaal vermeden hoefde te worden.

Bij de samenstelling van de bijdragen hebben we ons laten leiden door de lijst van zeven hoofdzonden die paus Gregorius de Grote (540-604) in zijn omvangrijk commentaar *Moralia in Job* opstelde. Hoewel er ook andere opsommingen in omloop zijn, verwierf deze lijst een haast canonieke status. Aan de oorsprong van alle zonden plaatst Gregorius de hoogmoed (*superbia*) omdat hij hierin een kenmerk van alle andere zonden ziet. Deze bundel begint dan ook met een bijdrage over de hoogmoed waarin ook het ontstaan van de lijst van de hoofdzonden wordt toegelicht. Vervolgens worden de hebzucht (*avaritia*), afgunst (*invidia*), woede (*ira*), lust (*luxuria*), gulzigheid (*gula*) en *acedia* (traagheid of lusteloosheid) behandeld. Dit is niet zoals Gregorius de Grote de hoofdzonden opsomde, maar de opeenvolging is ook bij hem redelijk arbitrair. De precieze samenstelling en de volgorde van de hoofdzonden is in de loop van de geschiedenis ook meermaals veranderd afhankelijk van de zich wijzigende zorgen. Op één uitzondering na hebben de auteurs er voor gekozen om Nederlandse benamingen van de hoofdzonden te gebruiken, waarbij dient te worden opgemerkt dat ook andere vertalingen of begrippen mogelijk zijn. Het probleem van de vertaling wordt in de laatste van de genoemde hoofzonden besproken, en deze draagt daarom een Latijnse titel.

De selectie van de drie deugden in deze bundel is niet op één van de klassieke reeksen gebaseerd, hoewel deze ook bestaan. De bekendste opsommingen zijn wellicht die van de vier kardinale deugden van wijsheid (*prudentia*), rechtvaardigheid (*iustitita*), matigheid (*temperantia*) en

moed (*fortitudo*); en de drie theologale deugden van geloof (*fides*), hoop (*spes*) en liefde (*caritas*). Ze worden niet zo genoemd omdat respectievelijk iedere kardinaal of iedere theoloog er over zou beschikken, maar wel omdat het de deugden zijn waar alles om draait (Lat. *cardo*, scharnier) of omdat ze zo uitdrukkelijk gericht zijn op de relatie met God. De kardinale deugden zijn met rechtvaardigheid (*iustitita*) vertegenwoordigd, en de theologale deugden krijgen in deze bundel aandacht in de hoogste ervan, namelijk liefde (*caritas*). Tot slot hebben we met billijkheid (*aequitas*) een deugd opgenomen die weliswaar in geen van de bekende lijsten te vinden is, maar desondanks – de bijdrage laat het zien – alle aandacht verdient. Met deze laatste atypische keuze hebben we ook willen uitdrukken dat het denken over de gebrokenheid en de heelheid van het bestaan zich niet tot thema's uit lijstjes laat beperken.

We hopen dat deze bundel essays iets van de schoonheid laat zien die de theologie nog altijd kenmerkt. Ze is niet meer de koningin der wetenschappen (als ze dat ooit al was), maar nog steeds een serieuze academische discipline die uiteenlopende perspectieven weet te bundelen, onbelangrijke vragen nauwkeurig beantwoordt en belangrijke vragen van gisteren en vandaag verheldert maar onbeantwoord laat. De verwachting dat mensen zich blijvend door zingevingsvragen zullen laten raken, doet ons denken dat de theologie toekomst heeft. Het boek is geschreven voor alle mensen die deze hoop met ons delen.

Rest ons iedereen te bedanken die aan de totstandkoming van deze bundel heeft bijgedragen. In eerste plaats de collega's die hun krappe onderzoekstijd aan het schrijven en herschrijven van de hoofdstukken besteedden en zich bereid verklaarden om andere teksten te becommentariëren. Een bijzonder dank aan Jos Koldeweij die in een afsluitende bijdrage de illustraties van deskundig commentaar voorzag, en voor Willy Piron van het Radboud Centrum voor Kunsthistorische Documentatie die de technische realisering van de illustraties op zich nam. Dank aan Elisabeth Elbers, Hanan Noij en Romy Uijen van Radboud University Press die het productieproces vakkundig en met veel inzet hebben

begeleid. Ook dank voor de onbekende peer-reviewer(s) voor de waardevolle commentaren. Maar de grootste dank gaat uit naar alle mensen, alle maatschappelijke organisaties en kerkelijke instanties die de afgelopen jaren de Faculteit der Theologie van de Radboud Universiteit een warm hart hebben toegedragen. Deze bundel is bij ons eeuwfeest een gebaar om hen te danken.

Nijmegen, 17 oktober 2023



Superbia
(hoogmoed)

Hoogmoed

De overbelichting van het zelf in de media

JORGE E. CASTILLO GUERRA

Digitale media worden in onze maatschappij veelvuldig gebruikt om het eigen imago in niet eerder geziene omvang te etaleren. Gedeelde beelden stralen vaak succes, boeiende vrijetijdsbesteding en eindeloos plezier met vrienden uit. Sociale media tonen een gaaf en stijlvol leven via selectieve en bewerkte foto's, en wekken de illusie van een *glossy life* in een perfecte wereld zonder rimpels, littekens of overgewicht. Er lijken wel geen ziektes, werkloosheid, schulden, uitsluiting, racisme of klimaatverandering te bestaan. Er is geen verdriet of tekort, alleen plezier en overschot; geen dood, alleen leven. Sociale media voeren een eindeloze show van uitblinkers op die met een *gefaket* 'echt leven' de onzekerheid in de hand werken van diegenen die verbleken bij dit vermeend succes.

Perfectie en excellentie zijn belangrijke elementen in het draaiboek van de overbelichting van het zelf (*overexposure*) dat wordt gebruikt om succes uit te stralen. Hoewel we weten dat publiek gedeelde ervaringen, vaardigheden en zogenaamde wijsheden – net als gefotoshopte beelden – bewerkt en gepimpt zijn, belonen we ze met *likes* of door *follower* van de afzender te worden. We vergelijken ons met de succesvolle gevolgde, nemen hun fantasieën aan en hun ficties gedeeltelijk over, en waarderen

DOI: 10.54195/QCMX7065_CH02

hen zelfs als een mogelijkheid om het eigen sociaal, professioneel en intellectueel kapitaal in digitaal opzicht te maximaliseren. De uitstraling van een mooi leven is een vorm van digitaal geluk geworden. Het ideaal wordt genormaliseerd omdat digitale netwerken succes als gangbaar onder de aandacht brengen. Het ideale stereotype wordt zodoende gepresenteerd als de norm. Droombeelden over het menselijk lichaam, schoonheid, comfort, cultuur, vrijetijd en menselijke capaciteiten worden een maatstaf wanneer we, gedreven door nieuwsgierigheid, apps of webpagina's openen en het perfecte leven goedkeurend aanmoedigen.

Het is duidelijk dat digitale technologieën deel uitmaken van ons dagelijks leven. Om sociale contacten te onderhouden, informatie te verkrijgen of praktische zaken in een oogwenk te regelen is technologie behulpzaam. Digitale netwerken heffen voor een deel barrières van tijd en ruimte ten goede op. Anderzijds zijn ze een bron van 'alternatieve feiten' (*alternative facts*) door gesloten circuits van informatie te creëren. Algoritmes manipuleren wat we te zien krijgen en hebben zelfs invloed op de werking van onze hersenen. Deze bijdrage heeft niet tot doel om digitale netwerken uitputtend naar hun positieve en negatieve kanten te evalueren. Wél reflecteert dit essay op de wijze waarop de christelijke traditie bijdraagt aan het begrip van de mechanismen en de implicaties van de hoogmoed (Lat. *superbia*; Gr. *hybris*) als drijfveer van een samenleving die succes, schoonheid en plezier breed uitmeet in de media.

Het privédomein in een maatschappij van *overexposure*

We kunnen de betekenis van *overexposure* opvatten als het resultaat van het verdwijnen van de scheiding tussen privé en openbaarheid door de constructie van persoonlijke identiteit vanuit de vertoning aan anderen. De antropologe Paula Sibila (2008) heeft zich verdiept in veranderingen in identiteit door de gemakkelijke verspreiding van persoonlijke inhoud in sociale netwerken. Ze stelt dat persoonlijke ervaringen die voorheen in private dagboeken werden bewaard, nu een springplank voor beroemdheid op sociale netwerken zijn geworden. Digitale zichtbaarheid definieert mensen: gezien worden is een belangrijke manier om erkenning te krijgen. Maar gezien worden is het domein geworden van een 'zelf' dat

niet langer authentieke eigenschappen deelt, maar triomfeert door een gefilterd beeld dat feit en fictie samensmelt tot een alternatieve realiteit. Digitale zichtbaarheid verandert ook materiële goederen door hun betekenis te verbinden aan de wijze waarop ze worden gepresenteerd. Mensen en hun bezit krijgen een hogere status wanneer ze op digitale netwerken worden gezien en positief beoordeeld. Onder het Spaanse neologisme *eximidad* (*exterioridad* + *imtimidad* of exterioriteit + intimiteit) synthetiseert Sibila de nieuwe intimiteit die wordt uitgestald via verschillende functies van het zelf, zoals 'het zichtbare zelf', 'het actuele zelf' en het 'spectaculaire zelf'. Vanuit deze functies barst het zelf los in virtuele ruimtes om maatschappelijk te zegevieren. Dit is wat we verstaan onder *overexposure*.

Zoals alle excessen is de overbelichting van het zelf in de media niet zonder nadelen. Zelfliefde kan omslaan in verslaving aan positieve beloningen van volgers op netwerken. Zozeer zelfs dat digitale netwerken een slagveld kunnen worden waar diegene die het meest aandacht van volgers krijgt zich tot winnaar kan uitroepen. *Likes* zijn een vorm van sociaal kapitaal die rendement opleveren, en daarom is het niet verwonderlijk dat er een markt is voor het kopen of faken van *likes*. Het tonen van persoonlijke details is niet langer alleen een activiteit van trendsetters. Door de mogelijkheden en keuzevrijheid in identiteitspresentatie, biedt de maatschappij waarin *overexposure* van waarde is een aantrekkelijke communicatieomgeving voor narcisten. De digitale omgeving vrijwaart mensen van ongemakkelijke en ontmaskerende fysieke ontmoetingen, zoals Emmanuel Lévinas (1987) die benoemt in zijn ethiek van de ander. De maatschappij van *overexposure* stimuleert narcisme dat via een zelfbedacht beeld leidt tot "een strategische zelfpresentatie via zelfpromotie" (Holmes 2002, 331).

Maar "er is niets nieuws onder de zon" (Sirach 1:10). We vinden piramides op verschillende continenten. Musea staan vol beeldhouwwerken, bustes en schilderijen die de portretten van keizers, denkers, en machtige of beroemde mensen idyllisch vastleggen. Zelfliefde is van alle tijden. Jheronymus Bosch verbeeldt de hoogmoed in de zestiende eeuw treffend als een dame die zichzelf bewondert in een spiegel door de duivel voorgehouden. Dit iconografisch thema treft men veelvuldig aan bij

kunstenaars vóór en na Bosch. Maar de huidige tijd brengt toch ook iets nieuws. Zoals de filosoof Fernando Savater (2015, 21-22) stelt: "we leven in een tijdperk van de democratisering van hoofdzonden". Degenen die zich een tijd van voor het internet herinneren, weten dat alleen rijke *jetsetters* zich uitspattingen konden veroorloven en er ook in slaagden om op te scheppen over hun schoonheid, succes of geluk. Vandaag hoef je niet echt rijk te zijn om te reizen en te genieten, en al helemaal niet om het breed in de media uit te meten. Een imago van *fashionista* opbouwen is gemakkelijk, net zoals het relatief eenvoudig is om een beroemdheid te worden, eventueel alleen beroemd voor beroemdheid in plaats van voor talent of prestatie (*famous for being famous*). De democratisering van narcistische zelfpromotie heeft wel een prijs: concurrentie. De drang om te verschijnen als uitblinker komt met wederzijdse verdringing. Het verlangen naar goedkeuring komt met spanningen die kunnen worden ervaren als een last en bron van stress. Savater (2015, 22) legt uit: "Tweede zijn is niet goed. Geen eerste zijn is een geaccepteerd argument om jezelf te transformeren in wegwerpmateriaal" (2015, 22).

De concurrentie in *overexposure* trekt een lijn die winnaars van verliezers scheidt. Franz Hinkelammert (2001, 169-170) legt uit dat concurrentie veel meer is dan de competitie tussen individuen. Concurrentie is het fundament van de totalisering van de markt in tal van sectoren: overheid, cultuur, gezondheid, onderwijs, en het sociale leven. De dominante gerichtheid op concurrentie vloeit voort uit de invloed van de waarden van de neoliberale markt op de ethiek van het sociale systeem. Wanneer concurrentie als een waarde wordt gezien, vloeit er een samenleving uit voort die gericht is op efficiëntie. Maar wat zijn de gevolgen voor diegenen die niet passen bij de maatschappelijke oriëntatie op resultaat? Volgens Hinkelammert impliceert 'de ethiek van de uitverkorenen' de bewieroking van winnaars en de veroordeling van verliezers. Diegenen die succes hebben worden uitverkoren, terwijl verliezers worden verstoten. "Het is de ethiek van de wil tot macht" (Hinkelammert 2001, 170). Deze overwegingen maken ons bewust van één van de onzichtbare facetten van *overexposure*. De narcistische wil kanaliseert en beloont de macht van diegenen die niet verder kijken dan persoonlijke belangen en eigen succes, want het zet anderen er toe aan

om hun formule van succes te reproduceren. De overbelichting van het zelf lokt steeds opnieuw de instrumentalisering van anderen uit. Indien nodig worden ze uitgesloten omdat ze niet presteren, geen winst opleveren of zelfs de succesformule ontkrachten door hun weinig enthousiaste aanwezigheid. De onzichtbaarheid van verliezers in sociale netwerken illustreert de bereidheid om hen op te offeren. Hinkelammert legt een verband tussen individuele verantwoordelijkheid en het opzetten van institutionele mechanismen die een impact hebben op de samenleving. Ik kom er later op terug onder het thema 'structurele zonde'.

Structuren van ondeugd met een nieuwe waardeschaal

Vanuit een narcistische wil impliceert *overexposure* een nieuwe waardeschaal waarin de eigen mening, de eigen belangen, en de zelfwaardering belangrijk zijn. Maar welke inzichten levert het op als deze waardeschaal wordt belicht vanuit de hoogmoed?

In het verhaal van de zondeval in het boek Genesis misbruiken Adam en Eva de vrijheid die ze kregen om Gods superioriteit te ontkennen en Hem te misprijzen uit buitensporige eigenliefde. Hierop baseert Augustinus van Hippo (354-430) zijn definitie van zonde als een belediging van God (Augustinus 1983, 13, 28). Hoogmoed plaatst het ego centraal en beledigt daarmee God, en wordt daarmee een fout die alle andere fouten veroorzaakt. Hoogmoed verandert vrijheid in losbandigheid. Het is een vorm van extreme zelfoverschatting waardoor de hoogmoedige zich boven alles en iedereen plaatst, zelfs boven God. Op zichzelf beschouwd is het niet bijzonder relevant dat iemand gelooft dat hij of zij belangrijker is dan God, behalve dan voor gelovigen die zich eraan ergeren of voor psychiaters die er reden voor behandeling in zien. Maar dit wordt anders als hoogmoedigen hun eigen criteria over wat goed en slecht is, of nuttig en overbodig, aan anderen opleggen. Deze hoogmoed die schade berokkent aan anderen is alomtegenwoordig in digitale netwerken. Marcus Mescher (2020, 88) schrijft terecht dat sociale netwerken "functioneren als een vormingssysteem dat de menselijke persoonlijkheid kan aantasten. Mensen raken ervan overtuigd dat hun waarde wordt afgemeten aan wat ze kopen, creëren, genieten of delen,

wat een dwangmatige cyclus van productie en consumptie versterkt". En Mescher (2020, 88) concludeert dat "digitale gereedschappen en netwerken functioneren als 'structuren van ondeugd' wanneer ze morele identiteit en karakter misvormen en als 'structuren van zonde' wanneer ze mensen aanmoedigen om zondig te denken, te spreken en te handelen".

Laten we even nader bekijken hoe deze structuren van zonde werken. Gezonde en gematigde trots wordt over het algemeen geaccepteerd voor resultaten in studie of werk, voor sportprestaties of wanneer ze groepscohesie genereert. Trots is gezond als deze samengaat met een (gematigde) waardering voor positieve houdingen zoals doorzettingsvermogen of optimisme. Gezonde trots staat ook aan de basis van erkenning van groepen die in de samenleving een achtergestelde positie innemen of ongelijk worden behandeld. De *LGBT Pride* of *Black Pride*-marsen gebruiken trots in deze zin. Trots biedt zowel individueel als collectief mogelijkheden voor erkenning van wat men is en wat men doet. Deze erkenning is gebaseerd op een behoefte aan veiligheid, acceptatie, zelfvertrouwen en dus een gezond gevoel van eigenwaarde. Maar een overbelichting van het zelf (*overexposure*) blaast wat je bent of wat je doet zonder scrupules op en transformeert trots in ijdelheid. De obsessie om aandacht te trekken, gezien en bewonderd te worden, wordt voortdurend aangemoedigd. Dit verklaart waarom trots die zich uit in superlatieven lijkt verbonden te zijn met ijdelheid, narcisme, egoïsme, egocentrisme, arrogantie en andere uitingen van hoogmoed. De klassieke ondeugden (Lat. *vitium,* verwijzend naar lichamelijke afwijking of gedragsstoornis) worden hier terug relevant omdat ook de hedendaagse moraal zich richt op de verheffing van het in zichzelf gekeerde individu. Het individu etaleert zichzelf continu en vindt zichzelf opnieuw uit via digitale netwerken in een maatschappij die steeds meer op een bedrijf lijkt. Zo ontstaat een economie die flirt met menselijke zwakheden als verdienmodel: bezit vergaren (hebzucht); overgave aan het welzijn van anderen (afgunst); mensen aanmoedigen om het recht in eigen hand te nemen (woede); seksueel genot verhandelen (lust); onbeperkt eten en drinken (gulzigheid); of het propageren van lamlendigheid in het eindeloos spelen van videogames (*acedia*). Hoogmoedige mensen zetten in digitale netwerken met succes aan tot overmoed. De hoogmoed

verschijnt vandaag als het dwangmatig nastreven van persoonlijk succes of het obsessieve verlangen om goederen te vergaren en uit te stallen. Hoogmoedige mensen voegen nieuwe betekenissen toe aan consumptie, zodat we kopen om verlangens te bevredigen in plaats van noden te lenigen. *Shopaholic* worden is een berekend risico omdat menselijke zwakheden niet langer worden beschouwd als een ondeugd, laat staan als een verslaving. Aankopen zijn een beloning die ego's voor zichzelf opeisen. De hoogmoed introduceert een waardeschaal die ons gedrag op allerlei terreinen beïnvloedt en onze relaties met andere mensen en met de omgeving grondig verandert. Niet verwonderlijk dat de hoogmoed in alle andere hoofdzonden verscholen zit.

Maar wat betekent de digitale goedkeuring van de uitbuiting van menselijke zwakheden voor zelfingenomen mensen? En hoe kan de christelijke traditie ons helpen om de mechanismen en implicaties van hoogmoed zoals die vorm krijgt in *overexposure* beter te begrijpen?

Hoogmoed in de Schrift

In het joods-christelijke denken wordt het in zichzelf gekeerde subject voorgesteld als een product van menselijke zwakheden die leiden tot verkeerde handelingen tegenover God en andere mensen. De zondeval van Adam en Eva (Gen. 3) of de aanbidding van het gouden kalf (Ex. 32) illustreren het falen in de relatie met Jahweh. Daarnaast wordt een tekortkoming ten opzichte van de plichten en de gewoonten van de gemeenschap geïnterpreteerd als een fout ten opzichte van God (Jer. 22:3-5; Amos 5:10-15). Deze duiding is natuurlijk alleen mogelijk als men de openheid heeft om morele handelingen (en het leven überhaupt) in religieuze zin op te vatten. Vooral in de profetische tradities en in de wijsheidsliteratuur wordt hoogmoed voorgesteld als het innemen van Gods plaats. Dit gaat altijd gepaard met waarschuwingen voor een slechte afloop of straf (Ezech. 28:2; Jer. 9:23-24; Spr. 21:4). Jezus Sirach (10:12-13) stelt dat hoogmoed begint wanneer iemand het hart van God afkeert en in afschuwelijkheden vervalt. De hoogmoedigen zijn ook onrechtvaardige mensen: "Voor een hoogmoedig mens is nederigheid een gruwel. Zo is een arme een gruwel voor de rijke" (Jezus Sirach 13:20;

cf. Ezech. 2:17-19). Er zijn ook waarschuwingen om zich af te wenden van hoogmoedige mensen en zich niet door hen te laten beïnvloeden en hun houding niet na te bootsen (Jezus Sirach 13:1).

De evangeliën reiken een beeld aan van Jezus dat lijnrecht staat tegenover de hoogmoed van zelfingenomen mensen. Hij wordt geboren in een nederige stal in Bethlehem en leeft zijn eerste jaren als vluchteling in Egypte (Mt. 2:13-15). Voordat hij aan zijn missie begint, overwint hij drie beproevingen. In de tweede daarvan plaatst de duivel Jezus bovenop een berg vanwaar hij alle bestaande koninkrijken kan overzien (Lc. 4:5-8). De duivel belooft Jezus macht en glorie over dit alles op voorwaarde dat hij hem aanbidt. Een test die ogenschijnlijk goed is bedoeld, maar in werkelijkheid niet is gericht op het dienen van de glorie van God (Schweizer 1985, 84). De prijs voor eigen glorie is duivelsaanbidding. Het verhaal onderstreept de elementen waaruit hoogmoed bestaat: verhevenheid, macht, ijdelheid, afgoderij van zichzelf en iets anders. Luis A. Schökel (1987, 163) en Horst Balz (2002, 512) stellen voor om deze passage te begrijpen als een kritiek op de Romeinse keizerlijke cultus die zich een macht toe-eigende die alleen God toekomt. Het is een beschuldiging van arrogantie aan het adres van het keizerrijk passend binnen de *Sitz im Leben* van de Lucaanse gemeenschap die bestond uit tweede generatie christenen die buiten Palestina in ballingschap verbleven na de vernietiging van de tweede tempel in het jaar 70. Met zijn antwoord op de verleiding van de duivel maakt Jezus duidelijk dat macht niet mag worden uitgeoefend uit eigenbelang of om te overheersen, maar een dienst is. Die dienstbaarheid is verbonden met de aanbidding van de ware God. Zo toont de voetwassing tijdens het laatste avondmaal (Joh. 1:4-10) symbolisch dat de goddelijke macht wordt uitgeoefend als dienstbare macht, zonder pretentie en vrij van arrogante bedoelingen. In de theologisering van de incarnatie van Jezus bevestigt Paulus (Fil. 2:7-8) dat Jezus' leven kan worden uitgelegd als een beweging richting nederigheid. Evangelieteksten sluiten aan op de theologie van de Hebreeuwse bijbel die trots afwijst, door Jezus te presenteren als een model voor een bescheiden leven. In zijn brieven is Paulus sterk beïnvloed door de Griekse vertaling van de Hebreeuwse bijbel (*Septuagint*) die het woord *hamartia* ('dwaling', 'fout' of 'ommekeer') gebruikt. Etymologisch is het

verwant aan de metafoor voor het missen van het doel door een pijl. *Hamartia* kreeg een morele betekenis in de context van de beoordeling van het niet nakomen van een sociale plicht of religieuze wet. Paulus handhaaft de betekenis van dwaling, en gaat vervolgens dieper in op de oorsprong en het effect ervan. De zonde manifesteert zich als een kracht die overheerst, dienaren heeft en doodt, zo betogen Herbert Haag et al. (1981, 1469-1470) op basis van de Romeinenbrief (specifiek 6:17-20 en 7:11-13). Zij voegen daaraan toe dat het ook “een kracht is die de mensen overheerst”, een erfzonde (1981, 1470). Jürgen Becker (1985, 70-71) bevestigt dit wanneer hij stelt dat voor Paulus het egoïstische verlangen onder de macht van het vlees valt. Het is een kracht die in strijd is met de Geest: terwijl het vlees het egoïstische verlangen in mensen opwekt, maakt de Geest hen liefdevol. Op basis van dit onderscheid beschrijft Paulus een lijst van ondeugden als ‘vruchten van het vlees’: “De uitingen van zelfzucht zijn bekend; zoals ontucht, onreinheid, losbandigheid, afgodendienst, toverij, vijandschap, twist, afgunst, uitbarstingen van woede, intriges, ruzies, partijschappen, jaloersheden, drinkgelagen, orgieën en dergelijke” (Gal. 5:19-21). En vervolgens somt Paulus deugden op waarmee de Geest helpt om ze te overwinnen (Gal. 5:22-25). Maar zijn lijst van ‘vruchten van het vlees’ is nog niet compleet, want hij voegt er hoogmoed en afgunst aan toe (Gal. 5:26). Hij waarschuwt de gemeenschap in het bijzonder voor deze twee, omdat ze conflicten veroorzaken. Hoogmoed en afgunst voorkomen de naleving van het gebod om lief te hebben en een leven volgens de Geest te leiden (Becker 1985, 73).

Hoogmoed als de wortel van andere zonden

Evagrius van Pontus (345-399) herinterpreteert in de vierde eeuw de Paulinische ondeugdencatalogus in zijn geschriften gewijd aan de training van nieuwe monniken. Daarin ontwikkelt hij de structuur van het monastieke leven gebaseerd op ascese, contemplatie van de schepping, en theologie (Stewart 2011, 267). Evagrius werd geboren in Ibora in Pontus aan de zuidoostkust van de Zwarte Zee. Hij had een reputatie als groot prediker toen hij naar Jeruzalem moest vluchten vanwege zijn liefde voor een getrouwde vrouw. Later leefde hij als woestijnvader in

gemeenschappen van monniken in Nitria en Killia, beide niet ver van Alexandrië. Als meest verlichte monnik van zijn tijd wordt hij gezien als de grondlegger van de mystieke theologie. Hij koos voor een ascetisch religieus leven in de woestijn, wat hij duidde als een imitatie van Jezus' beproefde doortocht in de woestijn. Evagrius gebruikte de Neoplatoonse filosofie om de wijsheid van de veelal analfabete woestijnvaders te systematiseren, en vatte zijn theologie op als kennis van God uit de geloofspraktijk. Dit hield geen afwijzing van studie of de rede in, maar hij benadrukte daarmee wat volgens hem – toen al – veel theologen verwaarlozen, namelijk het gebed (Harmless & Fitzgerald 2001, 499). Evagrius beschrijft in zijn systematische studie acht ondeugden die hij 'ziekten van de ziel' noemt: gulzigheid, lust, gierigheid, droefheid, woede, lusteloosheid, ijdelheid en arrogantie (Baldwin & Kazhdan 2005). Hoogmoed komt in deze lijst niet expliciet voor, al maken ijdelheid en arrogantie er misschien het sterkst allusie op. Evagrius verduidelijkt in zijn *Skemmata* (53) echter dat hoogmoed in alle ondeugden impliciet aanwezig is, omdat ze de hoofdziekte van de ziel is van waaruit alle andere 'ziekten van de ziel' zijn afgeleid. Hoogmoed is een verstoorde liefde voor zichzelf die wordt veroorzaakt door slechte gedachten en het verlies van het juiste evenwicht der dingen. Voor Evagrius ontstaat buitensporige eigenliefde door 'kwade gedachten' (*logismoi*) of "de cognitieve activiteit van de zieke ziel" (Vázquez 2018, 325). *Logismoi* worden opgewekt door demonen. Ze binden zich aan de geest en lokken een wilskracht uit die zich uiteindelijk uit in daden (Damian 2005, 90-91). *Logismoi* zetten een neerwaartse spiraal in werking omdat ze worden uitgelokt door passies en, eenmaal geïnternaliseerd, aanleiding geven tot weer andere passies. *Logismoi* bevorderen de eigenliefde en genereren van daaruit andere ondeugden.

De 'kwade gedachten' zijn nauw verbonden met onwetendheid. Hoewel het zelf geen kwaad is, impliceert onwetendheid het onvermogen om de buitensporige eigenliefde (*philautia*) zelf waar te nemen. Hoogmoedige mensen realiseren zich eenvoudigweg niet dat alles draait om de liefde voor het eigen ik, en het eigen lichaam in het bijzonder. De buitensporige eigenliefde wordt gekenmerkt door een beperking in het zelfbeeld omdat er amper ruimte is voor de ziel. Evenmin beseffen

mensen dat ze andere zonden begaan om hun lichaam te bevredigen. In de woorden van Evagrius: "Het is noodzakelijk voor de monnik om gulzigheid, gierigheid, ijdelheid, de liefde voor genot, en onevenredige eigenliefde [*philautia*] – de moeder van alle kwaad – te verachten en ook het vlees dat de vijand van de ziel is, omdat daarin fundamentele kwade gedachten [*logismoi*] liggen" (Evagrius Pontus in Vázquez 2018, 337). In dit verband stelt Vázquez (2018, 338): "Met de *logismoi* probeert de *philautia* haar heerschappij op de ziel te garanderen door de onwetendheid te verdiepen, terwijl de overlopende passies de intelligentie verduisteren met gedachten die fictieve werkelijkheden creëren". Hieruit blijkt dat de ideeën van Evagrius vandaag nog relevant zijn om hoogmoed te begrijpen. In het bijzonder dat de zieke ziel op overtuigende wijze gedachten produceert die onschadelijk lijken, maar die in werkelijkheid een waarheidsgetrouwe zelfperceptie beperken en tot de buitensporige bevrediging van de eigen behoeften leiden. Het is na een verblijf bij Evagrius in Egypte dat Johannes Cassianus (ca. 360-ca. 435) rond het jaar 400 de lijst van ondeugden in Europa introduceert.

Aurelius Prudentius Clemens (348-413) had eveneens een grote invloed op de Latijnse Kerk met zijn catalogus van zeven ondeugden. Hij kwam oorspronkelijk uit de huidige stad Zaragoza in Noord-Spanje. Nadat hij de hoge politieke functie van provinciegouverneur in het Romeinse Rijk had neergelegd, gaf hij op latere leeftijd zijn leven een radicale wending. Hij trok zich terug uit de openbaarheid, en leidde een ascetisch leven waarin hij vastenperiodes afwisselde met een vegetarisch dieet. Hij wijdde zijn tijd aan het schrijven van christelijke gedichten en essays van apologetische aard (tegen Marchions dualisme en heidendom), alsook aan de verheerlijking van christelijke martelaren. Zijn werk droeg bij aan de formulering van de christelijke doctrine in de klassieke Latijnse stijl, en hij wordt beschouwd als één van de belangrijkste christelijk-Latijnse dichters. Het bijna duizend verzen tellende 'Strijd van de Ziel' (*Psychomachia*) is wellicht zijn bekendste gedicht. *Psychomachia* reflecteert in een allegorische stijl op deugden en ondeugden in de context van de strijd tussen goed en kwaad om de ziel van de mens. In zijn catalogus krijgen deugden en ondeugden vrouwelijke personificaties: geloof versus afgoderij; kuisheid versus lust; geduld versus

woede; nederigheid tegen hoogmoed; nuchterheid versus losbandigheid; naastenliefde versus hebzucht; en éénheid tegenover verdeeldheid (Solivan Robles 2020, 108). Prudentius volgt het Paulinische model van de tegenstelling tussen ondeugden en deugden. Maar zijn allegorische interpretatie verschilt van Paulus' strijd tussen vlees en geest door de machten niet langer via het vlees te laten handelen, maar door ze als (vrouwelijke) personen voor te stellen. De menselijke ziel is het strijdtoneel van het gevecht tussen goed en kwaad. De metafoor van de ziel als strijdtoneel is de christelijke reproductie van de intense gevechten in het Romeinse Colosseum. Elke gepersonifieerde deugd of ondeugd argumenteert in dit strijdtoneel vanuit haar eigen karakter. Zo schept Hoogmoed (*Superbia*) bijvoorbeeld op "dat zij en haar leger in de mens zijn vanaf de geboorte" (Hack 2009, 67; cf. James 1999).

Prudentius maakt in tegenstelling tot Evagrius geen melding van gulzigheid, lusteloosheid en droefheid in zijn lijst van ondeugden. Hij reduceert het aantal ondeugden ook van acht naar zeven. De verschillen kunnen deels worden verklaard omdat deze auteurs verschillende adressanten hadden. Evagrius schreef voor woestijnmonniken, terwijl Prudentius schreef voor gelovigen die deel uitmaakten van het christendom dat volgend op het Edict van Thessaloniki (380) staatsreligie was geworden. Prudentius erkent weliswaar dat de hoogmoed de ziel diep aantast, maar hij maakt geen melding van een ziel die ziek is van 'onevenredige zelfliefde' (*philautia*) door 'kwade gedachten' (*logismoi*) zoals Evagrius doet. Voor Prudentius kan de ziel op het slagveld weliswaar door de hoogmoed worden aangetast, maar uiteindelijk zullen de deugden de strijd winnen.

Paus Gregorius de Grote (540-604) – de eerste monnik die paus werd – gebruikte in het jaar 590 de lijsten van ondeugden van Evagrius, Cassianus, en waarschijnlijk ook die van Prudentius. In zijn *Moralia in Job* publiceert Gregorius de Grote zijn historisch doorslaggevende lijst van zeven hoofdzonden. De droefheid die Evagrius nog afzonderlijk noemt, interpreteert Gregorius als een vorm van lusteloosheid (*acedia*). Binnen deze zeven hoofdzonden brengt Gregorius een hiërarchie aan, en plaatst de hoogmoed op de meest afkeurenswaardige plaats. Dat doet hij omdat de hoogmoed tot andere hoofdzonden leidt, die

op hun beurt weer andere, lager geplaatste, ondeugden aantrekken. In Gregorius' woorden: "Wat betreft de verleidelijke ondeugden die tegen ons strijden in een onzichtbaar gevecht vanwege de hoogmoed die over hen heerst, gaan sommigen voorop als kapiteins, en anderen volgen hen als met een leger" (*Moralia in Job*, XXXI, xlv [Job 39:25b]). Verderop verduidelijkt hij dat wanneer hoogmoed greep krijgt op het individu, de andere ondeugden zich er snel bij zullen voegen: "Want wanneer de hoogmoed, de koningin der zonden, volledig bezit neemt van een verslagen hart, geeft zij het onmiddellijk over aan zeven dodelijke zonden, als aan enkele van haar generaals, om het te vernietigen. En inderdaad een leger volgt deze generaals, want ongetwijfeld vloeien uit hen onstuimige hopen zonden voort" (*Moralia in Job*, XXXI, xlv [87]). En hij concludeert: "Want de wortel van alle kwaad is hoogmoed (*superbia*). Zoals de Schrift bevestigt, is het begin van alle zonden hoogmoed [Pred. 10:1]. De zeven belangrijkste ondeugden ontspringen als eerste nakomelingen uit deze kwaadaardige wortel, namelijk ijdele roem (*inanis gloria*), afgunst (*invidia*), woede (*ira*), melancholie (*tristitia*), hebzucht (*avaratia*), gulzigheid (*ventris ingluvies*), lust (*luxuria*)" (*Moralia in Job* XXXI, cap. 39, n. 87 (PL 76, 621). Gregorius noemt alle zeven hoofdzonden dus expliciet 'ondeugden van de hoogmoed' (*superbiae vitiis*).

Deze procedure stelt Gregorius in staat om hoogmoed (*superbia*) van ijdelheid (*inanis gloria*, later *vanitas* genoemd) te onderscheiden. Beide zonden – en trouwens ook alle andere – zijn volgens Gregorius gerelateerd aan menselijke onvolmaaktheid veroorzaakt door de zondeval of de erfzonde. In deze context schrijft Rodrigo Jaime Laham Cohen (2010, 93): "Vanuit deze conditie, onderworpen aan de zwakheid van het vlees, kunnen ze alleen streven naar perfectie binnen de imperfectie". Vervolgens proberen de zonden te profiteren van de menselijke zwakheden, alsof ze een oorlogsstrategie volgen waarbij de vestingen voortdurend worden belegerd. En wanneer ze de verdedigingsmuren overwinnen, dringen ze binnen in "een lichaam vol vallen die altijd klaar staan om te springen" (Laham Cohen 2010, 95, 115). Voor Gregorius zijn de deugden de muren die ons verdedigen tegen de invallen van de boze.

Hoogmoed als de wortel van structurele zonden

Vijftien eeuwen zijn verstreken sinds Gregorius de Grote zijn lijst met hoofdzonden opstelde. In de tussentijd verdween het ietwat diffuse onderscheid tussen hoogmoed en ijdelheid uit het zicht. Zo paste Petrus Lombardus (ca. 1100-1160) de lijst van zeven hoofdzonden van Gregorius de Grote aan, en verving hij ijdelheid door hoogmoed zelf (Thieulin-Pardo 2023). Deze verandering verklaart de huidige lijst van zeven hoofdzonden. Maar hoogmoed bleef daarin een bijzondere plaats vervullen. Hoogmoed werd een belangrijk element in de katholieke leer, en werd meestal geassocieerd met de trots, de ijdelheid en het egoïsme van het individu. Een verbreding van de betekenis van de hoogmoed vond plaats rond het Tweede Vaticaanse Concilie (1962-1965). Debatten over de structurele zonde vonden plaats in de historische context van de dekolonisatie van Afrika en Azië, en tegen de achtergrond van revolutionaire processen tegen anticommunistische dictaturen in Latijns-Amerika. Protagonisten in die debatten probeerden de veelal individuele betekenis van zonde te overstijgen en deze een collectieve invulling te geven. In Latijns-Amerika probeerden de eerste generatie bevrijdingstheologen – waaronder Hugo Assmann, Juan Luis Segundo en Gustavo Gutiérrez – de oorsprong van de verarming van de Latijns-Amerikaanse volkeren te begrijpen tegen de achtergrond van collectief onrecht. Hun ideeën over 'structurele zonden' werden opgenomen in het document van de Tweede Algemene Conferentie van de Latijns-Amerikaanse Bisschoppen (CELAM II) die in gedeeltelijke aanwezigheid van paus Paulus VI in Medellín plaatsvond (1968). De bisschoppen beschreven in ongebruikelijk duidelijke woorden de negatieve effecten van de kapitalistische en postkoloniale internationale orde: "We verwijzen hier in het bijzonder naar de gevolgen voor onze landen van hun afhankelijkheid van een economisch machtscentrum waaromheen ze draaien. Als gevolg hiervan hebben onze naties vaak geen controle over hun bezittingen en economische beslissingen. Dit is uiteraard niet zonder politieke implicaties, gezien de onderlinge afhankelijkheid tussen de twee gebieden" (CELAM, Medellín: La Paz, nr. 8). De bisschoppen legden ook een verband tussen onrechtvaardige structuren en hun individuele en

collectieve effecten: “Deze ellende, als een collectief feit, is een onrecht dat naar de hemel schreeuwt” (CELAM, Medellín: Gerechtigheid nr. 1). En op basis van de encycliek *Populorum Progessio* (1967, nr. 30) uitten ze hun verontwaardiging over het schandaal van armoede en ongelijkheid ten opzichte van “een bevoorrechte minderheid die geniet van de verfijningen van het leven”.

In plaats van het individu vrij te pleiten van structurele verantwoordelijkheden, wilden de bisschoppen de relatie tussen beide begrijpen. Ze wezen erop dat de wortel van onrechtvaardigheid ligt in “de innerlijke onevenwichtigheid van de menselijke vrijheid” (CELAM, Medellín: Gerechtigheid nr. 3). Daarom begint de transformatie van de structuren die onrechtvaardigheid voortbrengen bij de individuen, want “de originaliteit van de christelijke boodschap bestaat niet direct in het bevestigen van de noodzaak van een verandering in structuren, maar in het aansporen tot de bekering van menselijke wezens, die vervolgens die verandering eisen” (CELAM, Medellín: Gerechtigheid nr. 3). In hun betoog stellen de bisschoppen niet het dilemma aan de orde of we structuren moeten veranderen om mensen te veranderen of andersom, maar geven ze aan dat de transformatie van onrechtvaardige structuren begint met een verandering in de houding van mensen. Luis Gonzáles-Carvajal Santabarbara (1998, 175-176) legt deze relatie tussen persoonlijke en structurele verantwoordelijkheid als volgt uit: “Zondige structuren zijn de vrucht van een opeenstapeling van persoonlijke zonden en daarom, hoe meer ze daaruit voortkomen, hoe groter de verantwoordelijkheid is van degenen die ze hebben veroorzaakt en in stand houden”. Zondige structuren kunnen de realiteit verbergen en maken bijvoorbeeld de oorzaken van armoede in economische relaties onzichtbaar. De economische wet die winst boven mensen stelt, maakt zonde onpersoonlijk waarmee onrechtvaardigheid met een anoniem gezicht in systemen en instellingen verschijnt. Men kan zich afvragen “of een samenleving waarvan de wetten onrechtvaardigheid en honger impliceren niet ziek is” (González Faus 1986, 101). Ik wil in dit verband wijzen op een zekere analogie tussen Evagrius van Pontus en de hedendaagse Spaanse theoloog José González Faus. Waar Evagrius betoogde dat de ondeugden een ziekte van de ziel zijn, nodigt González Faus uit om na te

denken over de relatie tussen ondeugden en zondige structuren in een zieke samenleving.

Is het dan mogelijk om te spreken van collectieve hoogmoed in relatie tot de structuren van de zonde? Een argumentatie om deze vraag te beantwoorden is te vinden in de encycliek *Sollicitudo Rei Socialis* (1987, nr. 37) van Johannes Paulus II. Deze encycliek verwijst expliciet naar “structuren van zonde” veroorzaakt door “vele zonden”, en stelt dat er een collectieve verantwoordelijkheid is voor het structurele morele kwaad. Zondige structuren worden machtsstructuren die “op bijna automatische wijze functioneren” en buiten onze controle lijden veroorzaken als economische of sociale mechanismen (nr. 16). Op basis van de Brief van Jakobus (4:1-6) geeft deze encycliek aan dat egoïsme de oorzaak is van deze onrechtvaardigheid (nr. 10). Meer recente kerkelijke documenten benadrukken de collectieve implicaties van structurele zonde als ‘collectief egoïsme’ (Johannes Paulus II 1990, nr. 1), gebaseerd op de onterechte overtuiging dat de mens “de enige grondlegger is van zichzelf, van zijn leven en van de samenleving” (Benedictus XVI 2009, nr. 34). Egocentrische mensen beperken hun geweten tot alles wat niet in strijd is met hun eigen verlangens en vergroten de behoefte om de leegte van hun hart te vullen met materiële goederen (Franciscus 2015, nr. 204).

Uit dit korte overzicht blijkt dat in kerkelijke documenten het woord ‘hoogmoed’ niet expliciet wordt gebruikt in verband met structurele zondigheid. Maar overduidelijk wordt impliciet naar hoogmoed verwezen via egoïsme en andere ondeugden van hoogmoedige mensen die zichzelf boven alles en iedereen stellen, en door de tunnelvisie van het eigen ego onrecht in de samenleving veroorzaken. De overbelichting van het zelf in de media verdient een kritische blik vanuit theologisch perspectief om bloot te leggen dat ze bijdraagt aan ‘collectief egoïsme’ – hoe vreemd dit begrip ook mag klinken – geworteld in collectieve hoogmoed.

Sociale media: om écht te delen

Met hulp van theologische bronnen heb ik geprobeerd te verduidelijken hoe hoogmoed in onze huidige tijd vorm krijgt in de overbelichting van

het zelf (*overexposure*). De Schrift beschrijft hoogmoed als een attitude die fouten voortbrengt. Hoogmoed komt voort uit de verering voor het zelf dat zich daarmee boven anderen plaatst, en ultiem boven God. De trots, het egoïsme, de ijdelheid en het narcisme in digitale netwerken kan men zien als uitdrukkingen van deze vorm van zelfverafgoding. Paulus waarschuwt voor het gevaar van trots voor het eigen leven en voor de relaties met anderen. De hoogmoed in digitale netwerken heeft een zelfversterkend negatief effect en verandert slecht in goed en goed in slecht (De La Fuente Lora 2020). De hoogmoed verdraait de waarheid, instrumentaliseert anderen en projecteert zichzelf in structuren van onrechtvaardigheid.

Evagrius, Prudentius en Gregorius de Grote beredeneren hoe hoogmoed mensen binnendringt en beïnvloedt: hoogmoed a) begint met grenzeloze liefde voor het eigen ik; b) voorkomt dat de persoon zich bewust is van de aandoening en c) veroorzaakt andere ondeugden waardoor hij ook aanwezig is in elk van hen. Overmatige blootstelling aan 'sociale' media en de invloed die ze op ons hebben, dagen de theologie uit om de werking van hoogmoed in relatie tot andere ondeugden onderscheidend te beschrijven. De hoogmoed moet namelijk niet worden gezien als een op zichzelf staande ondeugd, maar als een ondeugd die vanuit het menselijk ego andere ondeugden stimuleert door zichzelf te laten geloven dat bij alle begane zondigheden sprake is van een 'welverdiende bevrediging'. Bovendien denkt de theologie na over hoe de vicieuze cirkel die hoogmoed creëert kan worden doorbroken. Want de hoogmoed "neemt alleen de donkerste projecties van zichzelf en de ontremming van zijn liefde waar" (Bazzicalupo 2015, 14).

Het doorbreken van die vicieuze cirkel is volgens de aangehaalde Bijbelse passages en de geciteerde theologen te vinden in de beleving en de realisering van deugden die ondeugden tegengaan. De evangeliën beschrijven Jezus als een model van nederigheid om de verleiding van zelfverheerlijking te overwinnen waarvoor Adam en Eva waren gevallen. Zijn leven en boodschap zijn een hulpmiddel om solipsisme (de ander niet nodig hebben om te bestaan) en *philautia* (grenzeloze eigenliefde) te vermijden en zo de waardigheid van zichzelf én anderen te respecteren. Maar hoe helpen deze woorden om hoogmoed uit de digitale netwerken

te bannen? Hoogmoed willen uitroeien is natuurlijk al een daad van hoogmoed. Een poging daartoe zou bovendien de indruk kunnen wekken dat we ontmenselijkte engelen zouden willen worden. In zijn boodschap voor de Werelddag Communicatie gebruikt Paus Franciscus de metafoor van het (vissers)net om het positieve potentieel van het internet te ontdekken en ervoor te zorgen dat sociale netwerken *deugen*. Hij schrijft: “De figuur van het net nodigt ons uit om na te denken over het veelvoud aan lijnen en snijvlakken en knopen die zonder middelpunt, hiërarchische structuur of verticale organisatie de stabiliteit ervan verzekeren. Het net functioneert dankzij de deelname van alle onderdelen” (Franciscus 2019, nr. 2).

Bibliografie

Aguirre Monasterio, Rafael (2010). 'La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios'. In: Rafael Aguirre (ed.). *Así empezó el cristianismo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 195-254.

Augustinus, A. (1983). *De stad van God* [De Civitate Dei]. Vert. door Gerard Wijdeveld. Amsterdam: Ambo.

Baldwin, Barry, Kazhdan, Alexander (2005). 'Evagrios Pontikos'. In: Kazhdan, Alexander P. (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press (1991), published online: 2005.

Balz, Horst (2002). "οἰκουμένη" en: Balz, Horst y Schneider, Gerhard (eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Sígueme: Salamanca, 508-514.

Bazzicalupo, Laura (2015). *La soberbia. Pasión por ser.* (Trans. Méndez, Juan Antonio). Madrid: Antonio Machado Libros.

Becker, Jürgen (1985). 'Den Brief an die Galater'. In: J. Becker, H. Conzelmann en G. Friedrich, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon.* NTD 8, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1-85.

Benedictus XVI (2009). *Caritas in Veritate. Encycliek over de integrale ontwikkeling van de mens in liefde en waarheid.* Rome.

Celam (1968). II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, CELAM, Bogotá.

Daly, Daniel J. (2011). 'Structures of Virtue of Vice', *New Blackfriars* vol. 92, 341-357.

Damian, Daniel Th. (2005). 'The Role of Thoughts in the Work of Evagrius Ponticus: Theological and Psychological Considerations'. *Romanian Medievalia* 2006, vol. 6, 89-94.

De La Fuente Lora, Gerardo (2020). 'Los tres García- o de cuando la soberbia no fue un (meta)pecado', in: Casas, Armando en Leticia Flores Frafán (coord.). *Soberbia: Historia de los afectos.* Mexico: UNAM, D.F. E-book, hoofds. 1.

Evagrius Ponticus, *De oratione* 60 (PG 79.1180), cit. bij Harmless, William, Fitzgerald, Raymond R (2001). 'The sapphire light of the mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus'. *Theological Studies*, vol. 62, no. 3, 498-529.

Evagrius Ponticus. *Skemmata*. Luke Dysinger. Valyermo (transl.). California 2001. Online edition.

Franciscus (2015). *Laudato si'. Encycliek over de zorg voor het gemeenschappelijk huis.* Rome: Libreria Editrice Vaticana.

Franciscus (2019). *"Want wij zijn elkanders ledematen" (Ef. 4, 25). Van 'sociale netwerk gemeenschappen' naar een menselijke gemeenschap. Boodschap voor de 53e Werelddag Communicatie.* Rome: Libreria Editrice Vaticana.

Gonzáles-Carvajal Santabarbara, Luis (1998). *Entre la utopía y la realidad: curso de moral social*. Santander: Sal Terrae (2de ed.), 175-176.

González Faus, José Ignacio (1986). 'Pecado estructural. Pecado del mundo'. In: *Revista Latinoamericana de Teología* vol. 3, no. 7, 83-110.

Gregorius de Grote. *Moralium Liberi Sive Expositio in Librum Beati Job.* (Patrologia Latina 75-76). Zie ook: Gregory the Great (1844). *Morals on the book of Job.* Parker John Henry, J.G.F. en Rivington J. (transl). London 1844. Online edition: Lectionary Central.

Hack, Viviana (2009). 'La batalla en el alma. El tipo de lucha en Psychomachia de Prudencio y sus raíces bíblicas. In: Filipp, Silvana (Ed.). *Cristianismo y helenismo en la filosofía tardoantigua y medieval.* Rosario, Argentina: Edit. Paidei, 61-70.

James, Paula (1999). 'Prudentius' Psychomachia, The Christian arena and the politics of display'. In: Miles, Richard. (Ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity.* London: Routledge, 70-94.

Johannes Paulus II (1990). *Message for the celebration of the Word Day of Peace 1990*. Rome.

Johannes Paulus II (1987). *Sollicitudo Rei Socialis. Encycliek over de ontwikkeling van de mens en de samenleving twintig jaar na* Populorum Progressio. Rome.

Laham Cohen, Rodrigo Jaime (2010). 'Atisbos de la Roma del siglo VI: la imagen del hombre en los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno', *Anales de Filología Clásica* no. 23, 81-120.

Lejay, Paul (2023). 'Aurelius Clemens Prudentius'. *The Catholic Encyclopedia,* vol. 12. N.Y.: Robert Appleton Company.

Lévinas, Emmanuel (1987). *De totaliteit en het Oneindige: essay over de exterioriteit*. Baarn: Ambo.

Haag, Herbert, Van den Born, Adrianus & De Ausejo, Serafín (eds.) (1981). *Diccionario de la biblia,* Barcelona: Herder 1981.

Hinkelammert, Franz J. (2001). *El nihilismo al desnudo en tiempo de la globalización*. Santiago de Chile: Lom.

Holmes, Todd Andrew (2002). 'It's all about me even if it appears to be about you: Narcissism and Facebook self-promotion through personal visual posting and corporate content sharing'. *The Journal of Social Media in Society*, vol. 11, no. 2, 330-363.

Mescher, Marcus 2020. 'The Moral Impact of Digital Devices'. *Journal of Moral Theology* vol. 9, no 2, 65-93.

Paulus VI (1976). *Populorum Progressio. Encycliek over de ontwikkeling van de volken.* Rome.

Savater, Fernando (2015). *Los siete pecados capitales*. México Debolsillo.

Schökel, Luis A. (1997). *La Biblia del Peregrino: Nuevo Testamento* Tm. II, edición de estudio, Bilbao: Ega/Mensajero/Verbo Divino.

Schweizer, Edward (1865). *Das Evangelium nach Lukas*, NTD vol. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Sibila, Paula (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura.

Solivan Robles, Jennifer (2020). 'La Psychomanchia en el mundo mediaval: de laproyección miniada a la figuración monumental'. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. XII, n. 22, 105-132.
Stewart, Columba. 'Evagrius Ponticus and the eastern monastic tradition on the intellect and the passions'. *Modern Theology*, 2011, vol. 27, no. 2, 263-275.
Vázquez, Santiago Hernán (2018). 'La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y filautía'. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* vol. 35, no. 2, 323-343.



Avaritia
(hebzucht)

Hebzucht

Niemand kan twee heren dienen

CARL STERKENS

Voor inhalige mensen is zelfs veel niet genoeg. Ze willen meer dan anderen hebben of meer dan ze al hadden. Het zijn twee verlangens die niet noodzakelijk samenvallen, maar elkaar evenmin uitsluiten. In het eerste geval gaat de hebzucht gepaard met ongelijkheid, in het tweede geval met toenemende rijkdom. Ook ongelijkheid en rijkdom vallen niet samen, maar men voelt op klompen aan dat ze met elkaar te maken kúnnen hebben. De verkiezingsslogan van de populistische *Tegenpartij* opgericht door de heren Jacobse en van Es (alias van Kees van Kooten en Wim de Bie) nam die mogelijke samenhang ironisch op de korrel, en maakt in het Nederlands taalgebied sindsdien deel uit van het collectieve geheugen: "geen gezeik, iedereen rijk" (1980). Het is inderdaad wenselijk dat zoveel mogelijk mensen rijk zijn, en het is de uitdaging om dat zonder armen te realiseren. De hebzucht (Lat. *avaritia* of *cupidati*; Gr. *pleonexia*) staat dat ideaal echter in de weg. Daarmee is niet gezegd dat alle ongelijkheid en alle rijkdom (en dus ook armoede) het gevolg zijn van de hebzucht van het individu of het collectief. Zelfs een uitgebreid historisch overzicht van ideeën, uitvindingen, politieke ontwikkelingen en toevallige gebeurtenissen kunnen de veelkoppige realiteit van ongelijkheid en armoede niet volledig verklaren (Landes 1998). Maar

DOI: 10.54195/QCMX7065_CH03

omgekeerd kan men wel redeneren. Aan de hebzucht zitten per definitie problematische kanten omdat vanuit haar optiek de bezitsverwerving niet redelijkerwijs in het teken van de eigen behoeften en het eigen welzijn staat, maar buitensporig en onverzadigbaar is. Het hebzuchtig streven naar gewin berokkent bovendien anderen of de samenleving als geheel schade, en het is daarmee strijdig met principes van liefdadigheid en gerechtigheid. En tot slot plaatst de hebzucht ten onrechte het tijdelijke boven het eeuwige, het particuliere boven het omvattende, oppervlakkigheid boven diepgang en het aardse boven het goddelijke – het laatste symbool voor het ultieme. Deze drie kenmerken van mateloosheid, schadelijkheid en goddeloosheid maken de hebzucht tot een zonde (Thomas van Aquino, *De Malo* Q13, respectievelijk art. 1 en 2; Catechismus van de Katholieke Kerk, respectievelijk 2552, 2536 en 2541).

Met deze beschrijving van hebzucht is reeds gegeven wat er fout is aan grenzeloos meer willen hebben. De concrete implicaties van genoemde kenmerken liggen echter niet vast, maar veranderen voortdurend in samenhang met wijzigingen in de productie, de distributie en de consumptie van goederen en diensten, alsook met variërende machtsverhoudingen, veranderende handelsopvattingen en evoluerende waardepatronen. Jeroen Linssen (2019) bracht dit recentelijk nog uitgebreid in kaart. Deze bijdrage laat de historische variaties van de hebzucht achterwege, en behandelt drie vragen in het perspectief van de huidige tijd, zonder er een sluitend antwoord op te geven: (a) Welke mensen hebben steeds meer? (b) Waarom willen mensen meer? (c) En helpt religie tegen hebzucht?

Welke mensen hebben steeds meer?

Het zal wel nooit eerlijk verdeeld zijn geweest in de wereld. Maar de huidige schaalgrootte van de economie met haar complexe productieketens en wirwar van toeleveranciers, maakt economisch onrecht potentieel omvangrijker en anoniemer dan voorheen. Toch is dit onrecht herkenbaar, want iedereen kan er gemakkelijk voorbeelden van geven – vooral wanneer men denkt er zelf geen aandeel in te hebben. Het voedsel dat we eten, de kleren die we dragen, de technologie die we

gebruiken en de diensten die ons worden verleend: er zit overal wel een vlekje aan. De omvang en de anonimiteit van structurele onrechtvaardigheid lijkt ook moeilijk te problematiseren vanuit de hebzucht, omdat die ondeugd meestal als een individuele onhebbelijkheid wordt gezien. In een geletterde wereld hebben hoger opgeleiden veelal meer dan lager opgeleiden, in een meritocratische wereld harde werkers doorgaans meer dan luiaards, en in alle werelden vrekken wellicht meer dan genereuze types. Maar ongelijkheid en rijkdom hebben ook in die gevallen slechts gedeeltelijk te maken met individuele kenmerken die matig zijn geïnstitutionaliseerd en beperkt tussen generaties worden overgedragen. Om de vraag te beantwoorden welke mensen steeds meer hebben, kunnen we daarom niet om het bredere perspectief van de wereldeconomie heen. Enerzijds doorkruist de wereldhandel gebieden waar andere regels gelden, wat bijdraagt aan mondiale ongelijkheid. Anderzijds ontstaat door de gemakkelijke verplaatsing van arbeid en goederen ook sociaaleconomische ongelijkheid binnen regio's. De voor- en nadelen van de globalisering zijn daarom niet gelijk verdeeld, niet tussen en niet binnen landen.

Laten we eens kijken naar de verdeling van rijkdom wereldwijd en de ongelijkheid binnen landen tegen de achtergrond van de economische globalisering. Wie zijn dan de winnaars en de verliezers ervan? Gedetailleerd en gortdroog analyseert Milanovic (2016) inkomensdata van 1988 tot 2008 om de impact van de snelgroeiende globalisering in deze periode te beschrijven. Hij kijkt daarbij onder meer naar de relatieve en de absolute inkomensgroei van de wereldbevolking opgedeeld naar inkomenscategorieën.

De grootste *relatieve* inkomensgroei is te vinden rond de mediaan van de wereldwijde inkomensdistributie. Bijna een derde van de wereldbevolking rond het middeninkomen zag haar verdienste en de daaraan verbonden levensstandaard in 20 jaar met ongeveer 70% stijgen. Het gaat met name over mensen in de middenklasse van opkomende economieën zoals China en India, naast bijvoorbeeld Indonesië, Thailand en Vietnam. In de steden verdubbelde of verdrievoudigde hun inkomen, op het platteland steeg het minder maar toch nog significant. De dertig procent armsten van de wereld zijn er relatief ook op vooruit gegaan: 15 tot

50% groei. Onder de hogere inkomens op wereldschaal (het tachtigste percentiel waarvoor geldt dat slechts één op vijf in de wereld rijker is), is er amper inkomensgroei. Deze groep wordt gedomineerd door de op landelijk niveau lagere inkomensgroepen in de Verenigde Staten, Japan en West-Europa, naast inwoners van centraal en Oost-Europa, maar ook bijvoorbeeld de betere middenklasse in Latijns-Amerika. De kiezers waar populistische partijen op azen zijn naar relatieve inkomensgroei gemeten dus inderdaad geen winnaars van de globalisering. De rijksten van de wereld tenslotte, gingen er dan weer goed op vooruit: 25% groei voor de subtop en 65% voor het hoogste percentiel. Kortom: curves van groeicijfers zijn vaak lineair of exponentieel, maar de visualisering van relatieve inkomensgroei niet. De superrijken en 's werelds middeninkomens hebben relatief meer profijt gehad gedurende de globaliseringsexplosie dan de groep daartussen in, en dit in tegenstelling tot veel scenario's die in de jaren '80 en '90 van de vorige eeuw voorzagen dat vooral het westen van de globalisering zou profiteren.

Maar wat zegt de *absolute* inkomenswijziging in deze periode? Hoeveel geld hebben mensen met inachtneming van inkomensdistributie meer te besteden gekregen? Het antwoord op die vraag verandert het beeld spectaculair. Het derde deel van de wereldbevolking dat er relatief zo goed op vooruit is gegaan, krijgt over die twintig jaar slechts 3 à 4% van de absolute mondiale inkomenstoename. De proportionele inkomensgroei van de armsten ter wereld is in absolute getallen verwaarloosbaar. De mensen in het tachtigste inkomenspercentiel (die zoals hierboven gezegd in eigen land vaak minder goed af zijn) verdelen samen nog zo'n 4% van het geldelijke mondiale surplus in die periode. En de rijkste vijf procent van de wereld gaat met liefst 50% van de totale inkomenstoename aan de haal.[1]

---

1 De wereldwijde bankencrisis vanaf 2008 heeft de zichtbaarheid van de effecten van de globalisering enigszins vertroebelt. Daarnaast zal in tegenstelling tot de vorige decennia een verdere stijging van inkomens in China leiden tot meer in plaats van minder wereldwijde ongelijkheid, met name wanneer de groei in India en Afrika achterblijft. En tot slot wordt verwacht dat de reeds begonnen deglobalisering voortzet. Dit laatste betekent dat de economie sterker zal worden bepaald door de politiek van regionale machtsblokken om wederzijdse afhankelijkheid te verminderen, zij het zonder wereldwijde verwevenheid te stoppen. Voorlopig dienen zich van deze evolutie nog geen economische winnaars aan.

Het spectaculaire verschil tussen relatieve en absolute inkomensgroei per inkomenscategorie is natuurlijk enkel te begrijpen tegen de haast onvoorstelbare wereldwijde inkomensongelijkheid. Een grote procentuele wijziging van weinig is namelijk nog altijd niet zoveel. En een klein percentage van veel is zeer veel voor diegenen die er vanuit het perspectief van minder naar kijken. Concreet is het gemiddelde jaarinkomen in de wereld zo'n 71.000 US dollar, de mediaan ligt rond 1.400 dollar, en de tien procent armsten verdienen ongeveer 450 dollar – ook de twee laatste cijfers per jaar (Wereldbank 2018). Als u trouwens wilt weten hoe rijk u bent ten opzichte van de rest van de wereldbevolking, dan kan dat makkelijk hier: how rich am I [https://howrichami.givingwhatwecan.org/]. Het zal u in materieel opzicht hopelijk beter meevallen dan vanuit ideëel perspectief. Maar leidt het verschil tussen relatieve en absolute inkomensgroei nu tot een andere conclusie over de winnaars en de verliezers van de globalisering? Verrassend genoeg niet. De groeiende middenklasse van de ontwikkelende economieën is geneigd om hun vooruitgang te vergelijken met achterblijvende landgenoten en met de situatie van waaruit ze zelf of hun (groot-)ouders kwamen. Ze stellen het best goed. De armen van de wereld zijn arm gebleven. En de inkomensstagnatie van de lagere middenklasse van de rijke wereld is zeer reëel en frustreert haar in het licht van de rijkdom die ze rondom ziet (zie ook Van Zanden et al. 2014).

Er zijn uiteraard nog veel andere sprekende cijfers over ongelijkheid en rijkdom. Maar het bovenstaande volstaat om enkele inzichten te formuleren over de vraag welke mensen steeds meer hebben. Die inzichten gaan over de complexiteit van de cijfers; over de bestrijding van onrechtvaardigheid die uit hebzucht voortkomt; en over morele oordeelsvorming.

Een blik op de relatieve en de absolute inkomenswijziging gedifferentieerd naar inkomenscategorieën maakt duidelijk dat niet alle armen armer worden, en rijken niet noodzakelijk rijker. Die boutade gaat om te beginnen ten onrechte uit van een ongenuanceerde tweedeling. Er vindt wel degelijk herverdeling plaats en op wereldschaal in de afgelopen decennia ook in toenemende mate. Maar wat geldt voor de wereldbevolking, geldt niet noodzakelijk voor landelijke populaties

en niet voor alle vormen van inkomen. Zo zijn bijvoorbeeld de inkomensverschillen in Nederland en België – ook naar Europese egalitaire maatstaven – beperkt en de afgelopen decennia relatief stabiel, terwijl de vermogensverschillen redelijk groot zijn en bovendien toenemen. De effecten van veranderende macro-economische omstandigheden differentiëren dus sterk tussen landen, tussen categorieën binnen landen en tussen individuen (Vicq et al. 2023; Vervenne 2023).

Als we ons beperken tot individuen, dan stelt de veelheid aan omstandigheden die bijdragen aan persoonlijke rijkdom een praktisch probleem voor de bestrijding van de onrechtvaardigheid die uit de hebzucht voortkomt. De rijke kan namelijk zowel hebzuchtig als vrijgevig zijn. We kunnen redelijkerwijs wel met elkaar afspreken om te herverdelen op basis van economische positie, maar overheden kunnen toch moeilijk en bezwaarlijk het karakter van mensen mee in overweging nemen. Bezit belasten is nu eenmaal makkelijker dan hebzucht bestraffen, wat allicht ook de reden is waarom het laatste vaak aan het hiernamaals wordt overgelaten. Omdat we het nu niet kunnen sanctioneren, moet het zoals in de schildering van Jheronimus Bosch maar later worden gewroken. Een gelijkaardige moeilijkheid is er voor de beknotting van het profijt dat mensen uit collectief onrecht hebben. Ongeacht of we al dan niet in economisch opzicht wereldburger wíllen zijn, is het wenselijk om meer politieke consequenties te verdragen voor het feit dat we het wel degelijk zijn. In een globale economie mag steun worden verwacht voor een wereld die in politiek opzicht een stad (Gr. *polis*) is geworden die ieders belang dient. Sociaaleconomische rechten vinden weliswaar gestaag uitbreiding in verklaringen, resoluties, aanbevelingen en richtlijnen (*soft law*), maar deze tweede generatie mensenrechten is opvallend later tot stand gekomen dan de civiele, politieke en judiciële rechten. Bovendien vinden ze nog maar moeizaam hun weg naar internationaal legaal bindende instrumenten (*hard law*). Maar toch kan *soft law hard law* beïnvloeden, zoals waarden kunnen doorsijpelen in normen. Religieuze tradities kunnen hier wegbereiders voor zijn, terwijl ze er ook over waken dat de normen de waarden niet overschaduwen door alleen gehoorzaamheid en geen vrijwilligheid te vragen. Verstrakking van normen volgt immers opvallend vaker op vervaging van waarden,

dan omgekeerd. Zo draagt de kerk aantoonbaar bij aan de aandacht voor principes van menselijke waardigheid, *common good*, solidariteit en subsidiariteit in wat gemeenzaam 'de sociale leer van de kerk' wordt genoemd, en dragen religieuze verhalen en (sommige) geloofsopvattingen bij aan de acceptatie en de legitimatie van sociaaleconomische rechten op individueel niveau (Rowlands 2021; Torfs 2009, 91-177; Ziebertz 2020).

Dat armoede en rijkdom op wereldschaal slechts voor een klein deel het gevolg zijn van individuele kenmerken en vooral worden bepaald door geïnstitutionaliseerde aspecten, compliceert tot slot de morele oordeelsvorming. Naast de eerdere vaststelling dat de rijke zowel hebzuchtig als vrijgevig kan zijn, kan zodoende de hebzuchtige zowel arm als rijk zijn. In het enigma van het kwaad zijn lijden (bijvoorbeeld door armoede) en schuld (bijvoorbeeld door hebzucht) weliswaar met elkaar verbonden, maar de wijze waarop is niet altijd doorgrondelijk. Die ondoorgrondelijkheid ontslaat niemand van de verantwoordelijkheid om onrechtvaardigheid te bestuderen en te bestrijden. Maar verwacht ook na grondige studie geen loepzuiver beeld. En het is als we van het denken moe zijn geworden, dat we vaak maar wat oordelen. Zouden we dat oordeel niet beter uitstellen, zeker het finale? Zal God het ons ooit onthullen of we voldoende onbaatzuchtig en vrijgevig zijn geweest? Of is in deze tijd het Laatste Oordeel een metafoor geworden voor het menselijk onvermogen om over onszelf, laat staan over anderen, te oordelen of we het goede doen (Mt. 25:31-46; Moore 1998, 119-143; Ricoeur 1995, 249-261)?

Waarom willen mensen meer?

Hebzucht kan zowel op goederen als geld betrekking hebben. Maar traditioneel nog het meest op geld, omdat de hoeveelheid ervan evident niet onbeperkt betrekking kan hebben op de eigen behoeften of het eigen welzijn. Materiële dingen verzamelen klinkt nog acceptabel als het de uitdrukking is van een bijzondere interesse of een ontspannende bezigheid, zelfs al gaat het om veel van hetzelfde. Maar geld verzamelen klinkt eerder als een grap, tenzij het om numismatiek gaat. Want

wie geld heeft, heeft eigenlijk niets. Geld bezit weliswaar het potentieel om het voor andere dingen in te ruilen, maar op zichzelf genomen is er veel geloof nodig om aan geld waarde te hechten. Het veronderstelt minstens het geloof dat anderen geloven dat geld iets anders waard is, en dat ze dat ook zullen blijven geloven. Het is daarmee nogal onredelijk om er steeds meer van te willen, en in die tegenstrijdigheid met de rede zit ook deels de zondigheid. De verbinding van redelijkheid met goedheid is trouwens allerminst een moderne Verlichte gedachte, net zo min ze beperkt is tot christelijke denkers. Dat *smarter better is*, is al in het gedachtegoed van Socrates en de geschriften van Plato te vinden, maar ook elders en eerder (Matilla 2022, 175-188; cf. Hübenthal in deze bundel). Om geldzucht te verantwoorden is daarom argumentatief bochtenwerk nodig. Dat doet men door te zeggen dat het niet om het geld gaat, maar om 'het principe' dat er achter schuilgaat – een reden om extra voorzichtig te zijn als iemand het beweert. Hebzucht kan worden verbloemd door ze te zien als het gevolg of de uitdrukking van een ander beginsel. Zonder volledig te zijn kunnen mensen in geld namelijk autonomie, zekerheid, waardigheid, status en troost vinden. Al valt op ieder van deze motieven weer het nodige aan te merken.

Autonomie

De vrijheid en het vermogen om zelf beslissingen te kunnen nemen is waarschijnlijk het meest gehoorde motief om meer te willen hebben. Empirische studies met data uit alle continenten hebben inderdaad herhaaldelijk aangetoond dat grotere autonomie gepaard gaat met meer welzijn, en dat rijkdom een indirecte invloed heeft op welzijn via zijn effect op autonomie. Deze bevindingen zijn consistent voor rijke en economisch minder ontwikkelde landen, alsook voor landen die uiteenlopend scoren op individualistische versus collectivistische oriëntatie. Vooral in landen met lagere welvaartsniveaus is er weliswaar een onbemiddeld verband tussen rijkdom en geluk, maar dat verband is curvi-lineair omdat het effect van inkomen afneemt zodra een verzadigingspunt is bereikt. Geld brengt autonomie dat tot geluk leidt. Geld

maakt niet direct gelukkig, maar gebrek eraan ongelukkig (Fischer & de Boer 2021). In de mate dat autonomie met het oog op welzijn de drijfveer is voor verrijking, voldoet de laatste niet aan de criteria van hebzucht. De verrijking is in dat geval namelijk geen doel op zich, maar gericht op het persoonlijk welbevinden. Geld ten behoeve van autonomie kan zelfs overkomen als schrander doordacht, terwijl het geld om slechts te hebben schandelijk verdacht blijft. Nu zou men tegendraads kunnen bepleiten dat autonomie ook het resultaat kan zijn van onthechting omdat een eenvoudige levensstijl, indien vrij gekozen, juist een bron van kracht is (bv. Religious Society of Friends 1.41). Maar de voorwaarde van de vrije keuze in de verlossing door eenvoud verraadt de zwakke plek van armoede. Als men van het lot een keuze dient te maken, is die keuze immers weinig overtuigend. Dat geldt voor de celibatair met weinig sex-appeal, voor de mens zonder mening die gehoorzaamheid belooft, en waarschijnlijk ook voor de klassieke derde religieuze gelofte. De gelofte van armoede – die pas met de opkomst van de bedelorden in de 13de eeuw bredere verspreiding vond – veronderstelt dan ook vrijwilligheid. Slechts onder die voorwaarde levert ze de vrijheid en de geloofwaardigheid om anderen tot dienst en inspiratie te zijn. In individuele levens heeft de kloosterlijke gelofte van armoede ongetwijfeld wel eens tot pijnlijke afhankelijkheid geleid, maar dit komt niet in mindering op de evangelische raad dat onthechting perspectieven biedt om vrij en eigenstandig in het leven te staan. Onthechting kan wel alleen als er iets is om zich van te onthechten. En dat maakt het voor de rijke paradoxaal genoeg beter mogelijk, maar moeilijker, om onthecht te zijn dan voor de arme (cf. Mc. 10:17-27). Bezit is daarmee stellig een ambigu en tweesnijdend zwaard in verhouding tot persoonlijke autonomie.

Het fundamentele weerwoord van het religieus taalspel gaat er echter niet om of autonomie door overschot of door eenvoud wordt bereikt, maar wel over de mate waarin menselijke autonomie sowieso kan worden gerealiseerd. Die kwestie houdt verband met de basale kern van de meeste vormen van religiositeit, namelijk het geloof dat er iets buiten onszelf is dat ons overstijgt en zelfs groter is dan het universum, het laatste al dan niet als schepping beleefd. Bewustzijn van transcendentie leidt natuurlijk niet noodzakelijk tot de stelling dat de

menselijke autonomie illusoir is – al is dát ook ooit beweerd. Wél leidt de decentrering van de mens minstens tot een zekere problematisering van zijn autonomie. Kan men zichzelf wel de wetten stellen (Gr. *autonomos*)? In welke omstandigheden mag de menselijke wil wet zijn? En is de menselijke wil vrij? In de christelijke theologie zijn er geen eenduidige antwoorden op deze vragen. Sterker: hoe en in welke mate de autonomie is begrensd, is een belangrijk terugkerend theologisch twistpunt. Een bekend voorbeeld is het dispuut tussen Luther en Erasmus over de verhouding tussen genade en vrije wil – het theoretisch kernthema van de reformatie. Op grond van de Hebreeuwse Bijbel en het Nieuwe Testament betoogt Erasmus (1524, 303-381) dat Luthers opvattingen over de voorbestemming van gebeurtenissen en de menselijke afhankelijkheid van genade om het goede te doen onvoldoende ruimte laten voor menselijk initiatief. Door een onderscheid te maken tussen natuurlijke, meewerkende en voltooiende genade geeft Erasmus meer vrijheid en autonomie aan de mens, terwijl hij een zekere afhankelijkheid van God behoudt voor de voortgang en de voleindiging van de menselijke heilsweg. Zo zijn over de band van God steeds opnieuw compromissen gezocht tussen absolute autonomie en gehele heteronomie om de menselijke geldingsdrang draaglijk te houden voor elkaar en voor de samenleving. Toegegeven, de relativering van de menselijke autonomie kan binnen ethische dilemma's zowel fraaie als minder fraaie resultaten opleveren. Maar voor de omgang met armoede en ongelijkheid houdt de poging tot verzoening van de autonomie van de aardse realiteit met de transcendentie van het heil vooral een oproep in: "Vervreemd is de mens die weigert zichzelf te overstijgen en de ervaring [te] beleven van de zelfgave en van de vorming van een authentieke menselijke gemeenschap, die gericht is op zijn laatste bestemming, welke God is. Vervreemd is de maatschappij die in haar vormen van sociale organisatie, van productie en van consumptie de realisering van die gave en de vestiging van die solidariteit onder de mensen moeilijker maakt" (*Centesimus Annus* 41; cf. Compendium 45-48).

Zekerheid

Welzijn waarborgen voor de toekomst is een andere drijfveer voor vermeerdering van bezit. Bezit kan functioneren als onderpand voor onafhankelijkheid en veiligheid, en daarmee is het motief van zekerheid niet veel meer dan een toekomstgerichte variant van autonomie. Het is de onzekerheid over toekomstige autonomie die ons doet sparen, en de angst voor het verlies ervan die ons doet oppotten. Uiteraard kan de betrachting van ouders om eigen kinderen niet te bezwaren met latere zorgen een teken zijn van verantwoordelijkheidszin, net zoals het waardering verdient om toekomstige generaties niet te belasten met de gevolgen van het huidige welvaartspeil. Religieuze tradities inspireren tot responsabilisering voor de toekomst van anderen, individueel en collectief, in talrijke verhalen, getuigenissen en kerkelijke documenten. Het aantal voorbeelden is zo talrijk dat er moeilijk aan te beginnen valt. Minstens even talrijk zijn de bronnen die vertellen dat we ons niet al te veel zorgen moeten maken over de eigen toekomst: “Let maar eens op de vogels in de lucht: ze zaaien en maaien niet, en verzamelen niet in schuren” zo valt te lezen in de context waar ook wordt gezegd dat niemand God én de geldduivel (*mammon*) kan dienen (Mt. 6:19-34; Lc. 16:1-13). De omgang met onzekerheid bestaat daarom best uit een combinatie van verantwoordelijkheid én vertrouwen. Schaapjes op het droge hebben tegen de tijd dat men niet meer productief kan zijn, en een appeltje voor de dorst als buffer voor een tegenslag zijn niet verwerpelijk. De inschatting van het tijdstip om het productieve leven te beëindigen met inachtneming van mogelijke tegenslagen, wordt wel verondersteld rekening te houden met ieders belangen en niet alleen met het eigen genot. Zelfs al zou men zo egoïstisch zijn, het is gewoon onmogelijk om met alle onzekerheden rekening te houden. Vertrouwen is nodig om niet in hebzucht te vervallen. Zelfs de fiscus beloont vertrouwen in de toekomst met lagere belastingtarieven voor schenkingen dan voor erfenissen en legaten. Terecht, al vinden mensen die de strijd tegen generatiearmoede verbinden met de beperking van intergenerationele rijkdom die voor erfenissen nog te laag. Evident zijn genoemde vormen van armoede en rijkdom niet tegen elkaar weg te strepen en is niet ontegensprekelijk

aangetoond dat rijkdom en ongelijkheid met elkaar te maken hebben. Maar laten we hopen dat mensen die streven naar een rechtvaardigere wereld zich niet al te snel naïef of gek laten verklaren.

Explicieter maar abstracter dan fiscalisten hebben ook theologen ideeën over geloof in de toekomst, hoop op het waardevolle en vertrouwen in wat komen gaat. Inzicht in de zogenaamde theologale deugden van geloof en hoop – naast liefde – is zelfs datgene waarin ze grossieren. De studie van hoe mensen omgaan met contingentie (toevalligheden, onzekerheden en tegenslagen) en de manier waarop het goddelijke daarin een plaats krijgt, heeft bruikbare inzichten voor pastorale zorg opgeleverd. Religieuze copingstrategieën om met disrupties om te gaan kunnen mensen helpen de blik op de toekomst te richten, hetzij door gebeurtenissen aan te pakken of te duiden, hetzij door emoties te bewerken of te verwerken. Religie heeft hoegenaamd geen monopolie op succesvolle omgang met de stressoren in het leven ('adaptieve coping'). Dat neemt niet weg dat her-vertelling van levensverhalen met het oog op de moeizame constructie van zin, positieve godsbeelden, bezielende verhalen en steun van geloofsgemeenschappen, veel mensen gemoedsrust en een open blik op de toekomst geven (Scherer-Rath 2016). Op zekerheid voor de toekomst staat echter geen prijs, want ze is niet te koop. Zekerheid uitsluitend zoeken in bezit kan daarom niet anders dan tot hebzucht leiden. Daartegenover staan geloofwaardigheid, hoop en vertrouwen. Het zijn begrippen die verschillende aspecten van positieve toekomstverwachtingen uitdrukken. Geloofwaardigheid en credibiliteit (*confidence* aan de zijde van diegene die het verleent) gaan over de verwachting dat iemands handelen zal overeenstemmen met wat wordt gevraagd in diens functie of rol. Wie deze vorm van vertrouwen niet kan schenken, krijgt het moeilijk om in de moderne samenleving te overleven. Hoop (*hope*) behelst dat wat men wenst zal uitkomen en is daarmee als het ware het product van waarde en verwachting. Omdat men hoopt op wat van waarde is, kan de hoop in stand blijven zelfs al is de kans op realisering minimaal. Vertrouwen (*trust*) tenslotte, gaat over de verwachting dat de toekomst zich in de gewenste richting zal ontwikkelen, veelal gebaseerd op extrapolatie van eerdere ervaringen en in de veronderstelling dat waarden en normen worden gedeeld met anderen.

Empirisch is vastgesteld dat religieuze indicatoren veelal voorspellers zijn van *confidence*, hoop en vertrouwen, al zijn onderzoeksresultaten gevarieerder en ingewikkelder dan hier kan worden weergegeven (Hadiwitanto 2016). Toch weerklinkt in dit soort empirische studies een refrein dat verdacht veel lijkt op het terugkerend motief in de evangelische genezingsverhalen: het is niet vermeende zekerheid die redding brengt, maar geloof en vertrouwen. Wie zekerheid inroept voor hebzucht, kan daarom alleen worden uitgenodigd om na te denken over dit advies: "Maak u niet bezorgd over de dag van morgen, want de dag van morgen zal zich wel bezorgd maken over zichzelf" (Mt. 6:34).

Waardigheid en status

Waardigheid en status vormen een derde cluster van motieven om meer te willen hebben.

Waardigheid als wezenskenmerk van ieder mens betreft de onvervreemdbaarheid van zijn handelingsvermogen en soevereiniteit, alsook het recht om rechtvaardig en respectvol te worden behandeld. Deze veel- en daarmee weinigzeggende zin doet meteen onrecht aan het begrip, want de menselijke waardigheid is in de loop van de ideeëngeschiedenis met zoveel denotaties en connotaties beladen dat allesbehalve duidelijk is wat ze nu concreet impliceert. In de preambule van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948) is ze funderend voor alle mensenrechten, en in de verklaring over de godsdienstvrijheid *Dignitatis Humanae* (1965) van het Tweede Vaticaans Concilie staat de 'intrinsieke en onvervreemdbare waardigheid van de menselijke persoon' centraal, zoals ze ook in andere kerkelijke documenten een uiterste belangrijke rol vervult. Hoogstens wordt ze beschreven, maar nergens operationeel gedefinieerd. Evengoed voelen we wel aan wanneer waardigheid in het geding is. Want hoewel waardigheid onvervreemdbaar is, is ze regelmatig zoek. Het frequent gebruik van woorden als volwaardig, eigenwaarde, rechten, trots, respect, eer en zelfvertrouwen in getuigenissen van mensen in armoede (Decuypere & Malfait 2019), lijkt eerder te wijzen op een gebrek aan evidentie voor waardigheid dan op een

overschot eraan. De waardigheid van armen wordt ook vaker bedreigd dan die van rijken. Het *Asian Human Rights Charter* (1998, art. 2.4) heeft het zowaar in een artikel opgenomen, en doet het als een regel klinken: "een leven in waardigheid is onmogelijk te midden van armoede". Als armoede de vervulling van primaire behoeften zoals eten en drinken, huisvesting en gezondheidszorg in gevaar brengt, is de aantasting van waardigheid evident. Waardigheid staat ook op het spel als armoede de toegang tot onderwijs en opleiding belemmert, volwaardige deelname aan de samenleving bemoeilijkt, of vrijetijd en vakantie onmogelijk maakt. Maar er is nog meer aan de hand. De aantasting van de waardigheid betreft ook de wijze waarop armen worden bejegend, namelijk met minder respect en eerbied. Hoe schandalig is dat? In ieder geval schandalig genoeg om niet arm te willen zijn. Iedereen komt in dezelfde mate waardigheid toe, maar ze wordt blijkbaar verschillend bedeeld. En dat brengt ons naadloos bij het elitaire zusje van waardigheid waarvan we aanvaarden dat er wél verschillen tussen bestaan: status.

Status als iemands waarde of belang volgens diens omgeving is het surplus van waardigheid. Maatschappelijk aanzien komt tot stand door te voldoen aan een combinatie van maatstaven die verschillen naargelang de (sub-)cultuur of de tijdgeest. Wat in de ene samenleving status geeft, hoeft dat in de andere niet te doen. Maar rijkdom draagt er vandaag zeker toe bij. Geeft waardigheid voldoende reden om niet arm te willen zijn, status geeft motief om rijk te willen zijn. Want status komt met voordelen: aandacht, tijd, vriendelijkheid, goedkeuring en gevlei van anderen (Smith 1760, 60ff; van der Ven 2010, 167-172).

Hoe valt de verbazende verbinding van waardigheid en status met bezit te begrijpen? Men kan er zowel de menselijke psyché als de maatschappelijke context verantwoordelijk voor houden. Wat de menselijke geest betreft, zijn we eerder geneigd om iemands gedrag en positie toe te schrijven aan dispositionele en individuele factoren dan aan situationele en contextuele factoren. We personaliseren nogal snel, zonder naar functie of omstandigheden te kijken. Deze fundamentele attributiefout bekend uit de psychologie is herkenbaar in de overheersende toeschrijving van financieel succes aan persoonlijke kenmerken in combinatie met een beperkte toeschrijving aan omgevingsfactoren.

De productiviteit van de ambachtsman, de ambitie van de semi-ambtenaar of de genialiteit van de ondernemer wordt doorgaans eerder als oorzaak van financieel succes gezien dan geluk of steun uit de omgeving. Iets gelijkaardig gebeurt met de attributie van armoede: daar zijn het de negatieve kenmerken van de arme in plaats van eerder toevallige of structurele aspecten die de boventoon voeren, met alle gevolgen van dien voor attitudes tegenover armoede (Sterkens, Isharianto & Vermeer 2019). Vervolgens versterkt de huidige maatschappelijke context deze eenzijdige en vaak foutieve interpretaties. In een aristocratische of oligarchische samenleving waarin heerschappij wordt bepaald door afkomst of toebehoort aan een bevoorrechte klasse, is persoonlijke sympathie met misdeelden niet meer dan een fatsoensnorm: *noblesse oblige*. In een context van verstarde machtsrelaties is armlastigheid letterlijk miserabel omdat de mogelijkheden om eraan te ontkomen beperkt zijn. Maar in een meritocratische samenleving waarin iemands positie wordt verondersteld te zijn bepaald door verdienste kan de *loser* op weinig begrip rekenen. De meritocratische samenleving heeft sociale mobiliteit mogelijk gemaakt en wellicht ook bevorderd, maar ze loopt het risico dat ze minstens op individueel niveau gepaard gaat met een grotere hardvochtigheid ten opzichte van diegenen die geen sociale vooruitgang boeken. De meritocratische samenleving is op haar beurt niet uit de lucht komen vallen. Haar opkomst hangt samen met de kenmerken van het kapitalisme zoals althans Max Weber (1905) die beschrijft. De economische doelrationaliteit van winstaccumulatie en herinvestering verwijst voor hem vooral naar individuele houdingen (... *der Geist des Kapitalismus*) die mede zijn gevormd door waarden zoals vlijt en toewijding en het belang van soberheid en spaarzaamheid zoals hij die ideaaltypisch vooral in het calvinisme en het puritanisme terugvond (*Die protestantische Ethik...*).

Bescherming van waardigheid en statusverwerving door rijkdom is enkel mogelijk door foutieve attributie versterkt door de ongerealiseerde droombeelden van het dominante maatschappijmodel. Het verklaart waarom rijkdom en status in de praktijk met elkaar te maken hebben, en dit in tegenstelling tot het poëtisch onderscheid tussen 'hebben en zijn' van Ed Hoornik (1953) waarin "de ene werklijkheid is en de andre

schijn", en ondanks Erich Fromms (1979) problematisering van foutieve attributies met behulp van de christelijke traditie. Driewerf hoera voor dichters en denkers die laten zien dat 'hebben' en 'zijn' verschillen, en hulde aan de verbeeldingskracht die doet hopen dat ze niet in elkaars verlengde zullen blijven liggen. Een voorbeeld van het laatste is te vinden in het op Oudtestamentische teksten gebaseerde Loflied van Maria (*Magnificat*): "machtigen haalt Hij omlaag van hun troon, eenvoudigen brengt Hij tot aanzien" (Lc. 1:52). Op andere plaatsen heet het dat de laatsten de eersten zullen zijn, en de eersten de laatsten (bijvoorbeeld Mt. 19:30 en 20:19), waarbij 'laatsten' als 'laagsten' kan worden gelezen omdat het hier niet over competitie of procrastinatie gaat, maar bezit en geld de context van dit adagium vormen. Ook de bevrijdingstheologische 'voorkeursoptie voor de armen' komt voort uit de goddelijke attributen van goedheid, rechtvaardigheid en vrijheid, en is te verstaan als een contextuele uiting van universele liefde tot mensen die weinig zijn omdat ze machteloos zijn (Schillebeeckx 1998, 73). Zo bekeken is de ontkoppeling van waardigheid en status enerzijds, en bezit anderzijds, een goddelijke opdracht.

Troost

En tenslotte troost als functie van bezit en reden voor hebzucht. Terug van amper weggeweest, werden vanaf het einde van de vorige eeuw de economische benaderingen van religiositeit opnieuw populair. Met de toepassing van de al veel oudere *rational choice theory* op het religieuze domein, vertrokken auteurs zoals Rodney Stark, William Bainbridge, Roger Finke en Laurence Iannoccone van de premisse dat ook op het terrein van zingeving mensen streven naar bevrediging van behoeften tegen een zo klein mogelijke investering. Omdat verlangens zoals onsterfelijkheid, volmaakt geluk of complete levensvervulling onrealiseerbaar zijn, zou de aantrekkelijkheid van geloven erin bestaan dat het daarvoor toegankelijke en krachtige alternatieven presenteert. Zo compenseren geloofsovertuigingen (bijvoorbeeld over het hiernamaals) de onmogelijke vervulling van diepe menselijke verlangens (bijvoorbeeld

onsterfelijkheid) of bieden ze troost voor meer banale materiële en immateriële tekorten. Religieuze beelden sluiten in deze benadering aan bij het genre van de filosofische troostgeschriften (*consolatio*) dat ook na zijn hoogtepunt in de klassieke oudheid bleef voortbestaan, en zich op alle contingente ervaringen richt, en op sterfelijkheid in het bijzonder. Het is maar de vraag of de religieuze en de filosofische troost met haar bedenkelijke reputatie van ontoereikende plaatsvervanger daarmee voldoende waardering krijgt, maar het is nu eenmaal zoals ze vaak wordt voorgesteld (Wils 2023). Na de vermeende vaststelling van de inruilwaarde van religie, probeerden de auteurs van de *rational choice theory* vervolgens conform de wetten van de vrije markt aan te tonen dat religieuze pluraliteit en competitie bijdragen aan religieuze betrokkenheid, terwijl levensbeschouwelijk monopolie de gelovige geestdrift eerder zou begrenzen.

Godsdienstsociologen die zich richten op empirische falsificatie in plaats van bevestigende illustratie verwezen het economisch interpretatieschema van de *rational choice theory* al snel naar de prullenmand. In de Europese context hield deze duiding na empirische toetsing in ieder geval geen stand (Bruce 1999; Young 1997). Los van het feit dat de theorie in de praktijk niet werkte – wat in steeds minder vakgebieden wordt verdragen, maar in de filosofie, de theologie en zeker de economie nog ruimhartig wordt gedoogd – kan men het uitgangspunt van de redenering bovendien even goed omkeren. Religieuze beelden kunnen niet alleen soelaas bieden voor materiële nood zoals de 'meesters van wantrouwen' al beweerden, maar iets bezitten kan de pijn verzachten van wat anderszins ontbreekt. Meer hebben kán tijdelijk tevredenstellen en zelfs bemoedigen om tegen beter weten in op dezelfde manier verder te gaan. Bestaat er naast troostprijzen, troostelbieren, troostmeisjes, troostfinales en *comfort food* dus ook zoiets als troostgeld dat niet reeds als smartengeld verkregen is? Zeker. Geld kan geestelijke nood of lichamelijke pijn verzachten door het te bezitten, te tonen of te besteden. Maar net zoals de bovengenoemde woorden met het prefix 'troost' eufemismen zijn, wordt met de vertroosting van geld een harde realiteit verhuld die men tegenover hebzuchtigen amper durft uitspreken. In geld of bezit zoeken ze namelijk troost voor het gemis aan het ware geluk

(cf. Thijssen 2018, 27-40). Geld troost mensen wanneer andere zaken die er meer toe doen ontbreken: inzicht, tevredenheid, wijsheid, waardering of idealen om voor te leven. Met geld en hebbedingen wordt geprobeerd de geestelijke leegte te compenseren om zodoende een andere vorm van geluk te vinden, zij het een meer veranderlijke en minder waarachtige vorm. Het is niet de rijkdom die dan te beklagen valt, maar wel dat er troost in wordt gevonden: "De Heer klaagt over de rijken, omdat zij troost vinden in de overvloed van hun bezittingen" (Catechismus 2574; cf. Lc. 6:24).

Helpt religie tegen hebzucht?

De christelijke veroordeling van hebzucht op grond van haar kenmerkende mateloosheid, schadelijkheid en goddeloosheid; en de kritische kanttekeningen bij autonomie, zekerheid, waardigheid, status en troost als redenen om onbeperkt meer te willen hebben; kunnen de verwachting wekken dat gelovigen wel minder hebzuchtig dan niet-gelovigen zullen zijn. Dat zou men tenminste kunnen bevroeden voor zover gelovigen meer worden gestimuleerd om erover na te denken en er naar te handelen. *Is talk cheap* of krijgt verkondiging inderdaad weerklank in getuigenis? Kortweg: helpt religie tegen hebzucht?

Een empirisch antwoord dwingt tot een onderscheid tussen dimensies van religie, want wanneer is nu iemand religieus? Naast groepsidentificatie (in bijvoorbeeld kerklidmaatschap) worden indicatoren van religiositeit meestal onderscheiden naar collectieve en individuele modi binnen de cognitieve, normatieve en expressieve aspecten van religie. De collectieve en individuele modi hebben dan respectievelijk betrekking op doctrinele kennis en persoonlijk geloof binnen het cognitieve domein, op ethische richtlijnen en moreel bewustzijn binnen het normatieve domein, en op formele rituelen en devotionele praktijken binnen het expressieve domein (Anthony et al. 2015, 86-97). Voor opvattingen ligt het met enige regelmaat anders, maar voor de meeste vormen van moreel gedrag (eerlijkheid, seksualiteit, pro-sociaal en helpend gedrag) maakt groepsidentificatie weinig uit. Mensen die zich gelovig noemen dénken doorgaans wel dat ze beter zijn dan niet-gelovigen,

maar dat hebben ze gemeenschappelijk met mensen die zich expliciet als ongelovig afficheren of op een andere manier identiteit aan sociale identificatie ontlenen (Sterkens 2019). Door dimensies van religiositeit te onderscheiden ontstaat er meestal een genuanceerder beeld over de relevantie van religie voor moreel gedrag. Globaal genomen is religieus toebehoren in de Lage Landen nog nauwelijks onderscheidend voor morele opvattingen, al zijn er opvallende uitzonderingen zoals bijvoorbeeld opvattingen over abortus en euthanasie. Kijkend binnen de groep christenen zijn er bovendien regelmatig verschillen op grond van indicatoren van de zes genoemde dimensies. Voor deze Nederlandstalige bijdrage beperken we ons tot data uit de Lage Landen inzake hebzucht. Vastgestelde effecten in deze sterk geseculariseerde context worden zelden weerlegd, maar elders vindt men regelmatig meer en grotere effecten van religiositeit.

Is de meting van 'religie' complex en multidimensioneel, het begrip 'hebzucht' levert aan de andere kant van de empirische relatie ook complicaties op. Hebzucht is immers een enigmatische houding die niet direct uit rijkdom valt af te lezen en moeilijk in concreet gedrag herkenbaar is. We moeten het daarom doen met een aantal indicatoren die met wat goede wil zijn te interpreteren als contra-indicaties van hebzucht: instemming met sociaaleconomische mensenrechten; vrijwilligerswerk als generositeit in termen van tijd; en het geven van geld aan goede doelen. Doet religie er in de Lage Landen dan toe?

Sociaaleconomische mensenrechten krijgen in Noordwest-Europa niet meer of minder instemming van christelijke jongeren dan van hun niet-gelovige leeftijdsgenoten. Moslims geven relatief meer instemming, wat deels maar niet volledig te maken heeft met hun sociaaleconomische positie. Binnen de christelijke respondenten zijn het vooral waarden zoals gelijkwaardigheid en het recht op vrije (morele) meningsuiting die instemming met economische rechten bevorderen, naast instemming met de opvatting dat de kerk openheid moet tonen voor de samenleving en daarin een profetische taak te vervullen heeft. De dimensies van religiositeit die behoren tot de individuele modus, zoals bijvoorbeeld het godsbeeld dat iemand er op nahoudt, spelen geen statisch significante rol. Elders in Europa, en zeker daarbuiten, zijn er wel

opvallende verschillen naargelang religieus toebehoren en is de rol van religieuze indicatoren voor de steun voor sociaaleconomische rechten meestal heel wat belangrijker (Van der Ven 2020).

Tussen vrijwilligerswerk en religieuze betrokkenheid (met name kerkbezoek) bestaat in de Lage Landen een duidelijk positief verband, een relatie die sinds het laatste kwart van de vorige eeuw bovendien sterker is geworden. Dit laatste komt niet omdat religieus betrokkenen in de loop der tijd meer vrijwilligerswerk zijn gaan doen, maar omdat vrijwillige inzet sterker is gedaald onder onkerkelijken dan onder kerkelijken. Dat het gemiddeld opleidingsniveau globaal is toegenomen tempert de algehele daling van vrijwilligerswerk wel wat: ook opleidingsniveau hangt namelijk positief samen met vrijwilligerswerk. De opvallende rol van religie lijkt te wijten aan het feit dat ze mensen samenbrengt in hechte sociale netwerken waarin vrijwillige inzet de norm is. Deze uitleg is plausibel omdat het effect van kerkbezoek op vrijwilligerswerk afneemt als rekening wordt gehouden met de mate van actieve deelname aan religieuze sociale netwerken. Overigens betreft dit positieve effect van religieuze betrokkenheid op vrijwilligerswerk niet enkel kerkelijk, maar vooral ook niet-kerkelijk gebonden vrijwilligerswerk (Vermeer et al. 2016). Men kan zich vervolgens afvragen hoe zich dit in de toekomst zal ontwikkelen. Zal vrijwilligersinzet zich meer richten op de eigen groep in plaats van op de gehele samenleving wanneer zoals voorspeld religieuze groepen nog kleiner, homogener en orthodoxer worden? Vermeer & Scheepers (2019) stellen in dit verband vast dat leden van evangelische groepen in Nederland minder niet-religieus gebonden vrijwilligerswerk doen dan katholieken, (*mainline*) protestanten en niet-kerkleden. De grote binnenkerkelijke inzet binnen meer 'strikte groepen' gaat blijkbaar ten koste van inzet voor het algemeen belang (*secular volunteering*), waarmee deze auteurs waarschuwen dat een conservatieve wending in het religieuze landschap een bedreiging vormt voor de positieve bijdrage van religie aan de civiele samenleving. Er bestaan tot slot vooralsnog geen cijfers over het effect van religieuze betrokkenheid gedifferentieerd naar de aard van vrijwilligerswerk (sport, cultuur, natuur, zorg en welzijn). Met de netwerktheorie als dominant verklarend kader voor vrijwilligersinzet is het aannemelijk dat met name collectieve modi van

religiositeit bijdragen aan vrijwilligersinzet met sociaal-maatschappelijke relevantie. Verder empirisch onderzoek kan hierover meer duidelijkheid verschaffen.

Geld geven aan goede doelen kent een aantal wetmatigheden. Hoe kleiner de persoonlijke materiële effecten, hoe sterker de sociale beloning, hoe kleiner de mentale afstand ten opzichte van de ontvanger, en hoe zekerder men kan zijn dat een bijdrage helpt, des te groter de gift en de bereidheid om ze te geven. Tegen de achtergrond van die vier wetmatigheden spelen religieuze indicatoren een versterkende en additionele rol. Religie versterkt genoemde effecten door bijvoorbeeld sociale erkenning voor solidariteitsacties te stimuleren, door identificatie met (hetzij vooral gelijkgestemde) anderen te versterken, door het vertrouwen dat bijdragen goed terecht komen te bevorderen, of simpelweg door het feit dat mensen in overzichtelijke groepen elkaar beter overtuigen dat hun bijdragen effectief zijn. Additioneel op deze dominante voorspellers kan religie waarden zoals solidariteit en bijhorende gedragsnormen (bijvoorbeeld vastenacties of islamitische *zakat*) aanmoedigen. Alles samen genomen is religie ook in de Lage Landen nog één van de sterkste voorspellers van financiële liefdadigheid, waarbij in algemene zin de collectieve modi van religiositeit opnieuw de overhand hebben in de verklaring ervan (Bekkers et al. 2018; Bekkers & Wiepking 2011). Samengevat: kijkend naar steun voor economische rechten, vrijwilligerswerk en geld geven aan goede doelen, luidt het antwoord op de vraag of religie helpt tegen hebzucht positief, zij het minder dan gelovigen meestal zelf denken.

Van meet af aan heeft het christendom gewaarschuwd tegen inhaligheid. De evangelisten leggen het meermaals in de mond van Jezus: “Pas op, hoed je voor iedere vorm van hebzucht! Want ook al heeft een mens nog zo veel, zijn leven bezit hij niet” (Lc. 13:15). Herhaaldelijk wordt duidelijk gemaakt dat het leven niet bestaat in het exploiteren van bezit. Geld als doel op zich is onzinnig. Maar ware geld alleen belangrijk voor financiële redenen, er zou geen hebzucht zijn. Dit heeft geen toelichting nodig in gevallen van plat consumentisme, maar het wordt ook duidelijk in de hierboven beschreven immateriële motieven

voor bezitsverwerving: autonomie; zekerheid; waardigheid en status; en troost. Net zoals de hebzucht kennen al deze motieven geen eindpunt. Wie is ooit autonoom, zeker en waardig genoeg, en wie wordt voldoende gecompenseerd voor zijn of haar tekorten? Tegen die achtergrond is het van onschatbare waarde dat religie in woord en daad een bescheiden bijdrage levert aan de inperking van de dwingende zucht naar hebben. De aansporende inzichten zijn vrij verkrijgbaar, dus daarvoor hoeft niemand het te laten.

Bibliografie

Anthony, Francis-Vincent, Hermans, Chris & Sterkens, Carl (2015). *Religion and conflict attribution. An empirical study of the religious meaning system of Christian, Muslim and Hindu students in Tamil Nadu, India* (Nijmegen Studies in Humanities 3). Leiden: Brill. DOI: 10.1163/9789004270862.

Bekkers, René & Wiepking, Pamela (2011). Who gives? A literature review of predictors of charitable giving. Part One: Religion, education, age and socialisation. *Voluntary Sector Review* 2(3): 337-365. DOI: 10.1332/204080511X6087712.

Bekkers, René, de Wit, Arjen & Felix, Suzanne (2018). Twenty Years of Generosity in the Netherlands. Paper presented at the 8th ERNOP Conference, Copenhagen.

Bruce, Steven (1999). *Choice and religion. A critique of rational choice.* Oxford: Oxford University Press.

Catechismus van de Katholieke Kerk (2008). Geactualiseerde editie. Kampen: Gooi & Sticht.

Compendium van de sociale leer van de kerk (2004/2008) van de Pauselijke Raad voor Rechtvaardigheid en Vrede. Rome: Libreria Editrice Vaticana.

Decuypere, Marijke & Malfait, Guy (2019). *Aan de onderkant ligt de lat altijd hoger. Verhalen uit de buik van de samenleving.* Berchem: ATD Vierde Wereld.

Erasmus, Desiderius (2015/1524). Gesprek of verzameling uitspraken over de vrije wilskeuze [*De libero arbitrio διατριβή sive collatio*]. In: *Theologie* (Verzameld Werk Desiderius Erasmus 6, vert. Jan Bloemendal). Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep. p. 301-381.

Fischer, Ronald & Boer, Diana (2011). What is more important for national well-being: money or autonomy? A meta-analysis of well-being, burnout, and anxiety across 63 societies. *Journal of Personality and Social Psychology* 101(1), 164-184. DOI: 10.1037/a0023663.

Fromm, Erich (2022). *Een kwestie van hebben of zijn. Grondslagen voor een nieuwe levensoriëntatie in de consumptiemaatschappij.* Utrecht: Bijleveld. Vert. uit het Duits: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1979.

Hadiwitanto, Handi (2016). *Religion and generalized trust. An empirical-theology study among university students in Indonesia.* Diss. Nijmegen. Zürich: Lit.

Landes, David S. (1998). *The wealth and poverty of nations. Why some are so rich and some so poor.* London: Little, Brown and Company.

Linssen, Jeroen (2019). *Hebzucht. Een filosofische geschiedenis van de inhaligheid.* Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.

Mattila, Janne (2022). *The eudaimonist ethics of al-Fārābī and Avicenna* (Islamic philosophy, theology and science 116). Leiden: Brill.

Milanovic, Branko (2016). *Global inequality. A new approach for the age of globalization.* Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press.

Moore, Barrington (1998). *Moral aspects of economic growth, and other essays.* New York: Cornell University Press.

Religious Society of Friends (2013[5]). *Advices and Queries. The book of Christian discipline of the Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain.* London.

Ricœur, Paul & Wallace, Mark I. (1995). *Figuring the sacred. Religion, narrative and imagination.* Minneapolis: Fortress Press.
Rowlands, Anna (2021). *Towards a politics of communion. Catholic social teaching in dark times.* London: T&T Clark.
Scherer-Rath, Michael (2016). Kontingenz als Lebensbaustein. Narrative Rekonstruktion der Interpretation von Kontingenzerfahrungen. In: Ch. Höger & S. Arzt (Eds.). *Innovative empirische Projekte in der Praktischen Theologie*. Freiburg/Salzburg: Opus 4. p. 170-181.
Schillebeeckx, Edward (1998). *Mensen als verhaal van God.* Baarn: Nelissen.
Smith, Adam (1790^{6}/2012). *The theory of moral sentiments* (Cambridge Texts in the History of Philosophy – Haakonssen, Knut Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. DOI:10.1017/CBO9780511800153.
Sterkens, Carl (2019). Wij zijn beter dan de anderen. *Speling* 71 (4): 28-33.
Sterkens, Carl, Isharianto, Rafael & Vermeer, Paul. (2019). Religion and inclusive society: Attitudes towards the poor among Muslim and Christian students in Surabaya. *Journal of Empirical Theology* 32 (1): 36-69. DOI: 10.1163/15709256-12341386.
Thijssen, Hans (2016). *Wat filosofen weten. Over het verlangen naar geluk en de honger naar kennis.* Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
Thomas van Aquino, Richard Regan & Brian Davies (2001). *The* De Malo *of Thomas Aquinas: with facing-page translation by Richard Regan and edited by Brian Davies*. Oxford [etc.]: Oxford University Press.
Torfs, Rik (2009). *Wie gaat er dan de wereld redden?* Leuven: Van Halewyck.
Van der Ven, Johannes A. (2010). *Human rights or religious rules?* Leiden: Brill.
Van der Ven, Johannes A. (2020). Towards a legitimate role of religion in the domain of socio-economic rights. An empirical study among adolescents in North West European Countries. In: Ziebertz, Hans-Georg (ed.). *International empirical studies on religion and socioeconomic human rights.* Cham: Springer. p. 9-38.
Van Zanden, Jan Luiten, Joerg Baeten, Peter Foldvari & Bas van Leeuwen (2014). The changing shape of global inequality 1820–2000. *Review of Income and Wealth*. 60 (2): 279-297. DOI: 10.1111/roiw.12014.
Vervenne, Wouter (2023). 10 procent rijkste gezinnen bezit bijna 60 procent van het vermogen. De vermogensongelijkheid in België is groter dan verwacht. *De Tijd* 15 april 2023. p. 1-3.
Young, Lawrence A. (ed.) (1997). *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. London [etc.]: Routledge.
Vermeer, Paul, Scheepers, Peer & te Grotenhuis, Manfred (2016). Churches: Lasting sources of civic engagement? Effects of secularization and educational expansion on non-religious volunteering in the Netherlands, 1988 and 2006. *Voluntas* (2016) 27:1361-1384. DOI: 10.1007/s11266-016-9679-2.
Vermeer, Paul & Scheepers, Peer (2018). Bonding or bridging? Volunteering among the members of six thriving evangelical congregations in the Netherlands. *Voluntas* (2019) 30: 962–975. DOI: 10.1007/s11266-019-00160-1.

Weber, Max (2012). *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme.* Amsterdam: Boom Uitgevers. Vert. uit het Duits. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. XX-XXI). Tübingen: H. Laupp, 1905.

Vicq de, Amoury, Toussaint, Simon, van der Valk, Tim, Moatsos, Michail (2023). De vermogensongelijkheid stijgt sinds de jaren tachtig. *Economisch Statistische Berichten* [*ESB*] 108 (4820). p. 156-157.

Wils, Jean-Pierre (2023). *Warum wir Trost brauchen. Auf den Spuren eines menschlichen Bedürfnisses.* Stuttgart: S. Hirzel Verlag.

Ziebertz, Hans-Georg (ed.) (2020). *International empirical studies on religion and socioeconomic human rights* (Religion and Human Rights Series 5). Leiden: Brill. DOI: 10.1007/978-3-030-30934-3.



Invidia
(afgunst)

Afgunst

Reflecties over invidia devina

MARC DE KESEL

Goden

Dat goden afgunstig zijn, hoeft weinig betoog. Een willekeurige bladzijde uit de *Ilias* leert je dat de strijd tussen stervelingen zich ook vertaalt in oeverloze twisten op de Olympus. In die eigengereide cocktail van affecten die goden eigen is, is afgunst een vast ingrediënt. En die komt dan, zo lees je op diezelfde bladzijde, onvermijdelijk weer terecht in de nek van deze of gene vechtende sterveling op het slagveld voor de poorten van Troje. Met goden is het uitkijken geblazen. Ze zijn in staat je met gunsten te overladen waar je nooit van had durven dromen, maar met dezelfde soevereine zwier keren ze die gunsten onvermoed in nachtmerries, en dit om de meest uiteenlopende redenen. En daartoe behoort ook pure afgunst op je geluk.

Goden zijn onbetrouwbaar en dit uit zich niet in de laatste plaats als jaloezie. Als *invidia*. De Latijnse term kent trouwens ook nog een specifiek religieuze connotatie. Wanneer een generaal na een overwinning in den vreemde in Rome zijn triomftocht houdt, is er onderaan zijn praalwagen een beeltenis van de goddelijke *fascinus* aangebracht

DOI: 10.54195/QCMX7065_CH04

(Latijnse term voor wat in het Grieks φαλλός heet). Als we Plinius mogen geloven, werd die gezien als een "*medicus invidiae*": een remedie tegen de *invidia*, tegen het 'kwade oog', waartoe ook het 'afgunstige oog' van de goden behoorde.[1] De *fascinus* was, als embleem van levenskracht, sowieso afwerend (apotropaïsch) tegen alles wat het leven kwalijk gezind is. Maar déze *fascinus,* déze *medicus invidiae*, was niet de eerste de beste afweerfetisj. Hij was aangebracht door leden van één van de meest sacrale instituties van de Romeinse religie: de *sacerdotes vestales,* de Vestaalse maagden.[2] Om de *invidia* af te weren, werd de *religio romana* voluit ingezet. En dit omdat achter het overal loerende kwaad evengoed goden konden schuilgaan.

Goden, onmisbaar voor de gunsten waarzonder stervelingen niet kunnen, zijn tegelijk afgunstig, jaloers, na-ijverig. De reden waarom goden de stervelingen met gunsten overlaadden dan wel afgunstig van hen wegnamen, blijft echter duister. Als modernen vergeten we het doorgaans, maar antieke goden hebben niets met zoiets als 'waarheid'. Ze houden zich aan geen enkele regel, tenzij die van de eigen soevereine eer die, precies omwille van de eer, nooit zonder meer als regel werd beleefd.

God

Dat geldt niet voor die andere 'ene' god, de god die onze officiële spelling van een hoofdletter voorziet: de monotheïstische God, of, met de

1 "[...] the god Fascinus, the protector, not of infants only, but of generals as well, and a divinity whose worship is entrusted to the Vestal virgins [qui deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur], and forms part of the Roman rites. It is the image of this divinity that is attached beneath the triumphant car of the victorious general, protecting him, like some attendant physician, against the effects of envy [et currus triumphantium, sub his pendens, defendit medicus invidiae] [...]". Pliny, *Natural History* 28.4.7 (28.39) (https://www.gutenberg.org/files/60688/60688-h/60688-h.htm#FNanchor_2171_87, Latijnse tekst: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/28*.html).

2 De Vestaalse priesteressen bekleedden een centrale plaats binnen de *religio romana,* al was het maar omdat ze instonden voor de *mola salsa*, het 'gezouten meel' waarmee in Rome de kop van een offerdier diende te worden besprenkeld, wilde die überhaupt voor goden ontvankelijk kunnen zijn (Staples, 1998, 154; zie Plinius 2005, 578 (31.41.89)).

namen die Hij in de Bijbelse teksten heeft, El en Jahwe. Je hoeft niet zo Bijbelvast te zijn om te weten dat ook Jahwe jaloers kan zijn (zie bijvoorbeeld Ex 20:5; Dt 4:24; 5:9; 6:15; Joz 24:19; Nah 1:2). Maar, anders dan bij de Romeinse of andere 'heidense' goden, is van diens jaloersheid de reden wél bekend. Al zijn de Bijbelse teksten daar dan weer niet zonder meer helemaal eenduidig over. Er is immers, historisch, een duidelijke verschuiving waar te nemen in Jahwe's jaloersheid.

In de vroegste teksten is Jahwe jaloers omdat Hij naast zich geen andere goden duldt. Hij is de God van alle volkeren, maar met Abraham en diens nazaten heeft Hij een apart Verbond gesloten. Daarin staan de voorwaarden die, indien ze worden nageleefd, van hen een groot en voorspoedig volk van aanzien zal maken. De eerste van die voorwaarden is dat dit volk Jahwe vereert als hun *enige* God. Of, in Bijbelse termen:

Gij zult geen andere goden hebben, ten koste van Mij. [...] Gij zult u voor hen niet ter aarde buigen en hun geen goddelijke eer bewijzen; want Ik, Jahwe uw God, Ik ben voor hen die Mij haten een jaloerse God die de schuld van de vaders wreekt op hun kinderen, tot het derde en vierde geslacht, maar voor hen die Mij liefhebben en mijn geboden onderhouden een God die goedheid bewijst tot aan het duizendste geslacht (Ex 20:3 en 5-6; Willibrordvertaling 1975).

"Gij zult geen andere goden hebben, ten koste van Mij". Of, in de Herziene Statenvertaling: "U zult geen andere goden voor Mijn aangezicht hebben." Over de vertaling van dit vers is veel geschreven, maar de basale betekenis is duidelijk: voor het "aangezicht" van Jahwe – dit wil zeggen op de cultusplaats waar Hij wordt vereerd – duldt Hij naast zich geen andere. Wie dat niet respecteert "haat Mij", en die zal Ik wreken, een wraak die ook op hun kinderen zal overgaan, en dit tot het "vierde geslacht". En wat houdt het in om die ene God te respecteren? Het is zaak om "[z]ijn geboden [te] onderhouden". De verhouding tussen de mens en het goddelijke – datgene wat wij in navolging van de Romeinen 'religie' noemen – blijkt dus een zaak van gehoorzaamheid aan geboden. God dienen komt erop neer zijn geboden in acht te nemen. En de geciteerde passage uit Exodus opent meteen een samenvattende

reeks: “Gij zult geen andere goden vereren’” is het eerste van de zogeheten *Tien Geboden*.

Wanneer die God afgunstig is, is dat niet om redenen waarvoor de mens zonder meer blind moet blijven. Die kan hij afleiden uit het Verbond dat Hij met de mens sloot. Overtreedt hij bijvoorbeeld het eerste gebod, dan is het hem wel duidelijk wat achter de “wraak” schuilt die hem vanwege God te wachten staat. God duldt nu eenmaal geen andere goden naast zich. Let wel: dat er naast de ene God geen andere goden *bestaan*, is niet wat met zoveel woorden in de tekst staat. Gods “wraak” richt zich weliswaar op de mensen van zijn “Verbond”, maar zijn afgunst betreft de andere goden. De geciteerde passage gaat in elk geval uit van het bestaan van andere goden. Hierin is binnen de Bijbelse teksten van jongere datum een wijziging te onderkennen. God wordt voor zijn uitverkoren volk niet langer de enige *onder de goden* die ze mogen aanbidden en vereren. God wordt de enige God *zonder meer.* De uniciteit van God wordt een *principiële*, *universele* claim. God is de enige die bestaat. Andere goden zijn geen goden. Jahwe wordt synoniem van het goddelijke in zijn geheel, het goddelijke *als zodanig*.

Binnen het bestek van de ene Psalm 82 – om bij het bij dat ene voorbeeld te houden – wordt die verandering met zoveel woorden ook gethematiseerd. “God staat in de hemelse raad, / Hij spreekt recht in de kring der goden.” Zo luiden de eerste verzen die inderdaad te kennen geven dat Jahwe een “god onder de goden” is. Maar nadat Hij de leden van zijn “raad” “recht” heeft gesproken – lees: nadat Hij hen eens flink de les gelezen heeft – blijkt uit zijn verdict dat zij geen goden, maar sterfelijken zijn: “Ooit heb ik gezegd: ‘U bent goden, / zonen van de Allerhoogste, allemaal. / Toch zult u sterven als mensen, / ten val komen als aardse vorsten’” (Ps 82:6-7; Nieuwe Bijbelvertaling 2021).

En die ene God, waarbuiten er geen andere is, is – zo blijkt – een God die “recht” spreekt. Hij wordt niet neergezet als een God die naar verering verlangt en tuk is op de offers, lofzangen en processies. Lees er bijvoorbeeld de openingspagina van het boek Jesaja op na, en het wordt meteen duidelijk dat waar God voor staat, mijlen ver verwijderd is van wat de *religio romana* goden noemt. God vraagt niet om offers en gebeden, Hij vraagt om gerechtigheid, en die geldt vooral de medemens.

Ziehier, om nog eens Psalm 82 te citeren, wat God de *would-be* goden toesnauwt: “Hoe lang nog oordeelt u onrechtvaardig / en kiest partij voor wie kwaad doen? / Doe recht aan weerlozen en wezen, / kom op voor de verdrukten en zwakken, / bevrijd wie weerloos zijn en arm, / red hen uit de greep van wie kwaad wil” (Ps 82:2-4).

Ook hier blijkt Jahwe een afgunstige God, jaloers op andere goden. Jaloers, niet op *bestaande* andere goden, maar op goden waarvan mensen-met-macht denken dat die bestaan en hen eren om zo van hen gunsten te krijgen die hun machtspositie versterken. Als God zich zal wreken, is dat niet op onbestaande goden, maar op hen die zich tot hen wenden. En waarom zal Jahwe zich dan een “God van de wraak” tonen? Omdat zij geen recht doen aan “de verdrukten en zwakken”, aan “wie weerloos zijn en arm”. Rechtvaardigheid, dit vat alle geboden van Gods wet samen, en wie daar geen gehoor aan geeft, zal Gods jaloersheid en ijverzucht aan den lijve ondervinden.

Waarheid

In de Romeinse (of een andere “heidense”) religie kan de *invidia* (afgunst) van de goden komen, en precies omdat die bij hen vandaan komt, is de reden nooit te achterhalen. Zelfs of het al dan niet “wraak” is, blijft – hoewel mogelijk – in principe onzeker. De Bijbel gebruikt voor het “kwaad” dat de mens vanuit God treft, niet de term *invidia*. De wraakzuchtige God wordt er (om mij tot de Vulgaat te beperken) “zelotes” of “aemulator” genoemd: na-ijverig en jaloers.[3] Alleen, en daar ligt het verschil, die na-ijver heeft een reden: God bewaakt de waarheid.

Waarheid: als we Jan Assman mogen geloven, ligt daar de essentie van het monotheïsme (Assmann 2003; De Kesel 2010, 31-46). Wat een

---

3 Ex 34: 14: “Noli adorare deum alienum: Dominus Zelotes nomen eius, Deus est aemulator.” Vertaling: “Want gij moogt geen andere god vereren. Jahwe heet immers de jaloerse, Hij is een jaloerse God” (Willibrordvertaling 1975); “want u mag zich niet neerbuigen voor een andere god: de Naam van de heere is immers Na-ijverig. Een na-ijverige God is hij” (Herziene Statenvertaling). De Vulgaat gebruikt hier twee woorden voor wat in de oorspronkelijke tekst hetzelfde woord is, in het Grieks van de septuagint: ζηλωτής.

henotheïsme – de beperking van een pantheon tot één god – doet overgaan in een *monotheïsme,* is de introductie van het waarheidscriterium. Bij die laatste wordt, in de verhouding van de mens tot het goddelijke, een criterium binnengebracht, in casu het waar/onwaar-criterium, waarmee over het goddelijke wordt geoordeeld. Een god is een god, niet omdat hij/zij onsterfelijk is en voor sterfelijken kan beslissen over leven en dood. God is God omdat hij de waarheid is. En het is slechts in de hoedanigheid van waarheid dat Hij beschikt over het leven en de dood van sterfelijken. God is de "ware God" geworden, maar niet in de zin dat hij "de ware" voor zijn volk is, zoals de liefste "de ware" is voor haar of zijn geliefde. De zaak is, zoals gezegd, *principiëler*: God is *de* waarheid geworden. Er is maar één God *omdat* God waarheid is en waarheid enkel één en ongedifferentieerd kan zijn.

Die waarheid zal zich bij de Bijbelse profeten vertalen in wat je een ethisch-sociale boodschap zou kunnen noemen. God dienen is belijden dat alleen God God is (en niet wat wij, stervelingen, denken/veronderstellen/verbeelden dat Hij is). En dit vertaalt zich slechts minimaal in klassieke "religieuze" praktijken zoals offers, lofzangen, processies. Zoiets kan enkel in de ene Tempel in Jerusalem ten "aanschijn" van de ene God. Dat alleen God God is, vertaalt zich echter vooral in een houding ten aanzien van de medemens, in een sociale praktijk die recht doet aan de "rechteloze", de "weduwe en de wees". Dit is waar de profeten in steeds weer sterkere toonaarden op hameren en waarmee ze kritiek leveren op de "religieuze" praktijken van de machthebbers waartegen ze zich keren. Wie zich tegen de geboden van die ware God keert, zal zijn – nu zonder meer als *terecht* begrepen – "wraak" mogen verwachten en zal even terecht leren wat het betekent dat Hij een "jaloerse God" is.

De impact van het waarheidscriterium op de nieuwe definitie die het monotheïsme aan het goddelijke geeft, ondergaat nog een verdere – zo je wil nóg 'principiëlere' – verandering. Na Alexanders verovering van het Perzische rijk ondergaat het thuisland van het monotheïsme de invloed van die andere waarheidstraditie, die van de Griekse filosofie. Hoewel van zeer verschillende origine, zal het filosofische waarheidsidee een behoorlijk effect hebben op de waarheidsreligie van Israël. Late Bijbelboeken zoals het Boek Wijsheid, de Wijsheid van Jezus Sirach en

de twee boeken Maccabeeën laten dit duidelijk zien. Dit is niet zonder invloed op de idee dat de monotheïstische waarheidsgod "afgunstig" en "ijverzuchtig" is. Het idee van een jaloers God wordt problematisch. Kan een *filosofisch* opgevatte waarheid überhaupt jaloers en afgunstig zijn? Kan "veritas" wel zoiets als "invidia" kennen?

Voor de Griekse filosofie is dit ondenkbaar. De waarheid is wat ze is, en beweren dat die jaloers is op wat onwaar blijkt, is ronduit onzinnig. Dat, zoals het Joodse waarheidsregime stelt, de waarheid "afgunstig" en "na-ijverig" zou zijn, niet ten aanzien van de onwaarheid zelf, maar van wie in onwaarheid leven, is filosofisch gezien al even onzinnig. Natuurlijk gaat zij ervan uit dat wie hardnekkig in de leugen blijft dwalen, alle kans loopt zich in het ongeluk te storten, maar dat ongeluk wordt niet gedacht als afkomstig van een zich wrekende, jaloerse waarheidsinstantie. Wanneer de filosofische waarheid, zo je wil, als een "medicus invidiae" fungeert, rust die integraal in handen van de waarheidslievende mens. *Invidia* – het boze, afgunstige oog – is nooit het initiatief van de waarheid zelf. Onder het filosofische waarheidsregime wordt *invidia* een morele ondeugd, een negatieve houding van de mens die hem afhoudt van de waarheid. Maar aan de waarheid zelf kan men geen ondeugden toekennen.

Liefde

Het christendom is mede groot geworden nadat het, als monotheïsme van joodse origine, de Grieks-filosofische traditie verregaand had omhelsd.[4] In het christelijke narratief zijn het monotheïstische en het filosofische waarheidsregime innig met elkaar verweven geraakt. Hoe dan is dat narratief erin geslaagd om de waarheid afgunstig, jaloers en ijverzuchtig te laten zijn? Hoe kan dat narratief in de *invidia* die de ware God in de Bijbel aan de dag legt, een eigenschap zien die het niet als een ondeugd hoeft neer te zetten? Op welke manier valt uit te leggen dat van

4 Of is het, omgekeerd, de filosofie die het christendom dermate heeft omhelst dat ze, zoals Nietzsche suggereert, "platonisme voor het volk" kon worden? (Nietzsche 1979, 8)

de ware God een passionele na-ijver uitgaat die niets met het soort ijdele passies te maken heeft die de mens van de waarheid afhouden?

Een en ander wordt duidelijker wanneer men beseft dat de christelijke doctrine groot geworden is binnen – en dankzij – de filosofische milieus van haar tijd, met name die van de zogeheten Midden-Plato en iets later van het Neoplatonisme, dominante scholen in Alexandrië, de stad waarin we de eerste grote christelijke intellectuelen zien verschijnen. Plato stelt zich ook de vraag *waarom* de mens überhaupt naar waarheid op zoek gaat. Omdat, zo luidt het antwoord, zijn waarheidsstreven in de waarheid zelf is geworteld. Het is de waarheid zelf die mij als mens naar haar doet verlangen. De waarheid waar ik naar streef, zit in principe altijd al in mij, en het is zaak haar uit mij te bevrijden. Zij wil, exacter, *van* mij bevrijd worden, dit wil zeggen van dat "ik" in mij dat geneigd is zich aan het onware te hechten. Zo kan het andere "ik" in mij dat enkel aan de waarheid hecht – met name mijn *psyché* of ziel – vrij zijn zoektocht richting waarheid gaan.

Ziehier in een notendop Plato's "erotische" theorie van het denken. De eros die ik voel wanneer ik aangestoken word door de schoonheid van een begeerd lichaam, is *in wezen* een verlangen naar iets wat ik spontaan *eeuwig* mooi wil vinden. In het schone verlang ik naar wat tijdloos is-wat-het-is. En wat nooit anders is dan wat het is: dit is waarheid. Mij tot die waarheid verhouden, met andere woorden "denken", is gesublimeerde eros. In mijn ogenschijnlijk gedachteloze erotische onrust is toch de waarheid al aan het werk. Verliefd op aardse schoonheid, rest mij in feite weinig anders te doen dan die liefde uit te zuiveren en te sublimeren. Zo word ik ten slotte "filosoof", voluit minnaar van de (bovenzinnelijke) waarheid. De verhouding van de mens tot de waarheid wordt hier dus een zaak van liefde. En die liefde heeft haar grond in de waarheid. Of, christelijk uitgedrukt, in God. Als Johannes in zijn eerste brief schrijft dat God liefde is (1 Joh 4:8), begrijpt een christelijke platonist uit de derde eeuw (Origenes bijvoorbeeld) dit vanuit zijn platoonse denkkader. Zich verhouden tot de waarheid – of, wat voor hem op hetzelfde neerkomt, geloven in de ware God – is in liefde terugverlangen naar de ware grond van zijn verlangen, een grond die de ware God is.

Dat God – de waarheid dus – liefde is, maakt het christelijk narratief nog op een andere, explicietere manier duidelijk. Uit liefde heeft God zich aan de mensheid gegeven, heet het dan, en dit in en door de menswording van zijn eniggeboren Zoon, een Zoon wiens "passie" – "passie" voor de waarheid, "passie" voor de mens, de "passie" van zijn kruisdood – de wereld van alle leugen, tekort en dood heeft verlost. Veel "actiever" dan Plato's Idee van het Goede (dit wil zeggen de "bron" van de waarheid die in ons het verlangen naar haar gelegd heeft), ligt, via zijn geïncarneerde Zoon, de ware God aan de basis van de waarheid van ons mens-zijn. De Zoon *leert* ons niet enkel de waarheid, hij *realiseert* die ook en dit door ónze onwaarheid, ónze tekorten op zich te nemen en ons ervan te verlossen. In die zin heeft Hij iets met ondeugden, die van de afgunst (*invidia*) incluis, maar niet omdat Hij die zelf begaan zou hebben, maar omdat Hij de effecten van *onze* ondeugden op zich genomen heeft. Daarom is de liefde waarvoor Hij staat "lankmoedig", "praalt zij niet" en "kent ze geen afgunst [οὐ ζηλοῖ; ou zèloi]", zoals Paulus' Eerste Brief aan de Corinthiërs het formuleert (13:4). In zijn ultieme passie op het kruis heeft de Zoon de onrust van ónze passies van ons weggenomen en ons de lankmoedige rust van de waarheid geschonken.

Kent onze verhouding tot de ware God dan niet langer de brandende onrust van de "eros"? Als we Paulus' Brief aan de Corinthiërs mogen geloven, zou dat inderdaad het geval zijn. De christelijke liefde is evenwel platoonser – lees onrustiger, "erotischer", verlangender – gebleven dan Paulus in zijn Brief suggereert. De Zoon is zijn verlossingswerk weliswaar gestart, maar kort na zijn verrijzenis is hij "ten hemel gevaren" en sindsdien wachten we op zijn terugkeer (Hand. 1: 9-11). Dan zal Hij in het Laatste Oordeel, zo lezen we in de Openbaring van Johannes, voorgoed leven en dood, waarheid en leugen, deugd en ondeugd van elkaar scheiden. En ondertussen rest ons niets dan naar dit moment te blijven verlangen, en dus te blijven verlangen naar God – een verlangen waarvoor de platoonse *eros* het paradigma levert. Met Augustinus wordt die *eros* – in zijn termen "*amor*" – voorgoed de grondstructuur van het christelijke mensbeeld. "Ons hart kent geen rust tot het rust vindt in u", aldus de bekende zinsnede uit de eerste regels van zijn *Confessiones* (Augustinus 2009, 39).

Minne

En waar blijft nu de afgunst, de *invidia*? Heeft die überhaupt een plaats binnen de christelijke *amor*? Zeker niet bij de mens, tenzij dan als een van de te mijden ondeugden. En God zelf, kent die in zijn liefde voor de mens niet de "afgunst", de "na-ijver", de "jaloersheid" waar zoveel Bijbelse teksten gewag van maken? Ook hier is het antwoord dat de afgunst geen andere rol speelt dan de rol die het Bijbels waarheidsregime eraan toekende. De jaloerse God, de God van de wraak, is de God die de mens straft wanneer hij van het door Hem verordende pad afwijkt. "Echt" jaloers – jaloers zoals antieke goden kunnen zijn, of gewoon "ondeugend" of "amoureus" jaloers – is de christelijke God niet.

En toch. Jaloersheid is de christelijke God nu ook weer niet *totaal* vreemd. Niet dat God zonder meer als jaloers wordt neergezet. Dit zeker niet. Maar bepaalde contexten lenen zich wel tot suggesties in die zin. Dit is het geval in een aantal *mystieke* contexten. Compromisloos het liefdespad richting God nemend, gaat de mysticus of mystica bij momenten zover dat hij of zij God benadert als was God, net als hij/zijzelf overigens, een amoureus jaloerse minnaar. Let wel, zoiets wordt nooit zwart op wit en met zoveel woorden gethematiseerd, laat staan theoretisch beaamd en beargumenteerd. Ware dit zo, was de grens van de orthodoxie ondubbelzinnig overschreden. De liefde die de mens naar God leidt, is "erotisch": door tekort getekend verlangt de minnende mens dat zijn goddelijke Geliefde dit tekort opheft en hem deelachtig maakt aan diens volmaaktheid. De eindige mens heeft de oneindige God nodig om te zijn wie hij is, en daarom houdt hij van Hem en verlangt hij naar Hem. Omgekeerd echter luistert de liefde die God voor de mens koestert, *niet* naar het erotisch paradigma. Precies niet. In zijn volmaaktheid, kent God immers geen tekort. Hij heeft de mens niet nodig om te zijn wie Hij is. Hij is de waarheid, Hij is en blijft hoe dan ook altijd en overal ten volle wat-of-wie-Hij-is. En als Hij liefheeft is het niet uit zijnstekort, maar uit zijnsvolheid: een volheid zo vol dat zij zichzelf onophoudelijk te buiten gaat. In die gratuite exuberantie bestaat Gods liefde.

Ziehier de kern van het neoplatonisme dat het paradigma levert om de liefde te vatten van God voor de mens. God houdt van zijn schepping

uit overvloed. Naar het beeld dat Plotinus er van het idee van het Ene op nahoudt, wordt God opgevat als een nooit opdrogende bron waaruit, uit louter goedheid en pure liefde, de hele werkelijkheid stroomt en waarnaar die hele werkelijkheid, om te zijn wat ze is, ook terugstroomt. Het menselijk bestaan is in die zin dat van een keerpunt, een punt waarin de uit God vloeiende liefde terugvloeit naar God. Die terugvloeiende liefde naar God, beleeft de mens als *eros*, als een door tekort gedreven verlangen dat in God de opheffing van dit tekort verhoopt. En die menselijke, al te menselijke *eros* houdt van een liefde die andersoortig want goddelijk is en die uit de volheid van haar overvloed liefheeft. De spanning tussen die twee soorten liefdes komt in de gangbare praktijken die het christendom kent, nooit echt aan de oppervlakte. Zelfs waar men zich uitdrukkelijk op de liefde concentreert, in de middeleeuwse mystiek bijvoorbeeld, spreekt men van Minne, een liefde die zowel die van God als die van de mens noemt.

En toch wordt het anders wanneer we, grasduinend in de mystieke teksttraditie, iemand effectief het mystieke pad zien opgaan. Zo iemand is compromisloos in zijn liefde tot God, en zo is ook het erotische paradigma waarnaar die liefde luistert. Vroeg of laat wordt hij, zo lezen we dan in het mystieke traktaat, rechtstreeks geconfronteerd met de spanning tussen *zijn* (erotische) liefde en de niet-erotische liefde waarmee zijn Beminde die beantwoordt. Hoe hevig hij dit ook verlangt, zijn minne is in zijn beleving nooit zomaar ook tegelijk Gods Minne.

Het is in die context dat de *invidia*, de afgunst of jaloersheid binnensluipt. Zeer zeker bij de minnende mystici zelf, maar – als we hun commentaren mogen geloven tenminste – ook bij de beminde God. In wat volgt ga ik kort in op twee passages uit de mystieke traditie waarin die amoureuze jaloezie – deze “ondeugende” *invidia* – naar de oppervlakte van de tekst dringt.

Tempel van onze ziel

Een eerste passage pluk ik uit *Den Tempel onser sielen*, een anonieme tekst, naar alle waarschijnlijkheid toe te schrijven aan de auteur van dit andere, bekendere vroeg-zestiende-eeuwse mystiek traktaat,

De Evangalische Peerle.[5] *De tempel van de ziel* bevat een reeks mystieke beschouwingen naar aanleiding van de grote feesten in het kerkelijk jaar. In een compact en rijk commentaar worden de diverse elementen van de christelijke liturgie voorzien van een intrinsiek mystieke duiding. Ik zoom in op een passage aan het eind van het boek. Het betreft hoofdstuk 46, een vierde commentaar op het feest van Hemelvaart, getiteld "Hoe de bruidegom zijn aandacht schenkt aan de ziel".[6] Het accent ligt hier niet, zoals in de meeste andere hoofdstukken, op de liefde van de mens tot God, maar op die van God tot de mens. Die spitst zich toe op een "heel bijzondere aandacht [sonderlinge ghemerc]" die Hij koestert "voor zijn bruid":

"of zij ook geheel tot Hem is gekeerd, of zij ook zedig is, simpel en eenvoudig, of zij ook gelaten en lijdzaam is, dan wel of zij met enig genoegen naar zijn gaven is gekeerd. Gedraagt zij zich nu matig of bescheiden, acht ze zich alle goede gaven onwaardig, en is ze grondig overtuigd dat zij niets is uit zichzelf dan een vat van zonden en dat zij van haar kant niet zou ophouden te vallen als God haar niet bewaarde: zo is het dat zij het oog van haar eenvoudige blik [haers eenvuldigen gesights] vestigt op haar Beminde, zo neigt ze naar de Gever [ghever] en niet naar de gaven" (De tempel 2021, 171; Den tempel 1968, 513-514).

Geeft God hier blijk van afgunst? Het woord valt niet, maar de strengheid waarmee Hij de minnende ziel aanspreekt, heeft er zacht uitgedrukt wel iets van. Hij ziet erop toe dat die ziel met Hem, en exclusief met Hem bezig is. "Exclusief met Hem", en dus ook niet met wat hij haar te bieden heeft: "of zij ook gelaten en lijdzaam is, dan wel of zij met enig genoegen naar zijn gaven is gekeerd [oft si ooc met eniger geheneuchten op die gaven geneycht is]" (*Den tempel* 1968, 513). Natuurlijk gunt God zijn minnares alles, maar Hij eist dan wel dat ze Hem niet omwille van die gunsten bemint, maar omwille van Hem en Hem alleen.

---

5 *Den tempel onser sielen*, 1968; *De tempel van onze ziel*, 2014; De Baere, 2021.

6 *Tempel van onze ziel*, 2021, p. 171-172; *Den tempel onser sielen*, 1968, p. 513-515 ("Hoe die Bruygom zijn ghemerck gheeft totter sielen").

Meer nog: zij moet zich die gunsten, “die goede gaven” waarmee ze door haar Geliefde overladen wordt, “onwaardig” achten. Zij mag zich die niet laten welgevallen. Wat ze krijgt van de geliefde, kan ze niet echt aannemen, tenzij als iets wat ze achter zich moet laten om zodoende alleen met de schenker ervan bezig te zijn. Zij mag niet naar de gaven, maar enkel, exclusief, naar de “Gever” “neigen”. En daarom moet zij tegelijk zichzelf “onwaardig” achten: “niets [...] dan een vat van zonden”. Van Hem houden vereist dat ze dat doet als een “niets” – “niets” in de zin dat zij zonder Hem überhaupt geen bestaansgrond zou hebben (“niet zou ophouden te vallen als God haar niet bewaarde”). Het vervolg van de tekst wordt er niet milder op:

En wanneer zij beschouwt wat zij is en wat zij geweest is, durft zij van echte verlegenheid [rechter schamelheit] niet spreken of een oog opslaan, om naar de gaven te zien of om voedsel en drank te gebruiken tot eigen voldoening [na haerder ghenoechten]. Dan alleen verheugt zij zich, wanneer God tot rust komt in haar [dan alleen vervreucht si haer, dat hem God in haer vermaect] en Hij er vrede en vreugde in vindt de huisheer van haar ziel te zijn, die alle goeds met zich meebrengt. Hij wil ook niet dat zij in iets genoegen vindt, hoe goed het ook is (De tempel 2021, 171; Den tempel 1968, 513-514).

Wat een liefde! De ziel die God bemint mag, om geen andere reden dan precies haar liefde, in niets genoegen nemen, nergens van genieten, behalve van de gehoofdletterde Geliefde zelf. Van haar wordt een rigoureus abstracte liefde geëist: een liefde die abstractie maakt van alle vreugde en genot die deze met zich meebrengt. Ze krijgt letterlijk alles van Hem, maar mag van niets van dit alles houden omdat ze enkel en alleen van Hem, de “Gever” moet houden. En dat is waar die Beminde – met een inderdaad “sonderlinge ghemerc” – op toeziet. Enkel die liefde wil Hij zich laten welgevallen. Binnen het erotisch paradigma kan men hier moeilijk van iets anders gewagen dan van een behoorlijk jaloerse Beminde. Een term als *invidia* lijkt hier niet echt misplaatst.

En toch. Zelfs als de analyse hout snijdt, wat ze mijns inziens wel degelijk doet, gaat de sprong naar *invidia* net iets te ver. De analyse dat hier *invidia,* afgunst, in het spel is, veronderstelt een erotische logica.

En die is God in principe vreemd. Hier wringt dus iets, maar dat wij dat niet meteen opmerken, komt onder meer omdat wij over een eenvoudig woordje heen lezen: met name het woord “eenvoudig”, “eenvuldig”. Ik herinner nog eens aan de conclusie waar, in het eerste citaat, de opsomming van alles waar de “heel bijzondere aandacht [sonderlinge ghemerc]” die de Beminde koestert “voor zijn bruid”, op uitloopt:

zo is het dat zij het oog van haar eenvoudige blik [haers eenvuldigen gesights] vestigt op haar Beminde, zo neigt ze naar de Gever [ghever] en niet naar de gaven.

“Haar eenvoudige blik”, “haers eenvuldigen gesights”: daarover gaat het hier. In de liefde van de ziel tot God, gaat het erom dat haar liefde voor God (haar verhouding, haar “blik”) “eenvoudig” wordt. Zij moet één worden, zoals God één is. Daar is het de liefde tot de waarheid/God om te doen. Niet in de strikt platoonse, dit wil zeggen ‘erotische’ zin, maar in de neoplatoonse zin. Vanuit het warrige, aardse domein van het “veelvuldige” moet de ziel de wending naar het Ene maken, en daarom moet de ziel de veelvuldigheid die haar vanuit het Ene ten deel is gevallen, wel in alle erkentelijkheid ontvangen. Maar door daarin het schenkende Ene te zien, is zij nu in staat, doorheen dit veelvoud aan gaven, de eenvoud van hun schenker, de “Gever”, te zien en die te beminnen. “Eenvoudig”: precies omwille van *zijn* eenvoud, omwille van het/de Ene waarvoor de waarheid/God staat.

Het “harde” dat ons, modernen, in deze passage tegen de borst stuit, is dus deels te wijten aan de paradigmatische wending die eraan ten grondslag ligt en die er tevens in wordt gethematiseerd. De (platoons-erotisch) verlangende ziel moet zichzelf, via de weg van de *eros* (want dat is voor stervelingen de enige weg), op zo’n manier omvormen dat ze in staat is deel te hebben aan – en één te worden met – de volstrekt “niet-erotische” (neoplatoons geconcipieerde) liefde van God. En die liefde is niet amoureus jaloers, alleen al omdat zij niet amoureus, niet erotisch is.

Is dat zo? Is Gods liefde echt niet amoureus? In theorie – dit wil zeggen naar de regels van de diverse christelijke theologieën – is ze dat

zeker niet, maar het vervolg van de tekst lijkt dit toch even te vergeten en laat zich over God en zijn liefde uit in termen die blijken te beantwoorden aan een onversneden platoons-erotisch paradigma. De tekst gaat als volgt verder – meteen de laatste alinea van het hoofdstuk:

Wanneer de Bruidegom die gesteltenis van zijn bruid aantreft [merct], moet Hij zich hunkerend tot haar neigen [so wort hi begeerlijc tot haer geneycht]. Hij vestigt op haar het oog van zijn liefde en werpt op haar zijn klare blik [clare gesicht]. Hij doorwondt haar met de straal van zijn ogen. Zo trekt en verbergt Hij haar in zich. Op haar beurt wondt zij de Geliefde met een zuivere blik en een simpele geest [met een reyn ghesicht ende simpel ghedacht]. Dan zegt de Bruidegom: 'U hebt mij gewond met één blik van uw ogen en met één haar van uw hals, mijn zuster en mijn bruid' (De tempel 2021, 172; Den tempel 1968, 514-515).

Eenmaal de ziel aan de eisen van haar Beminde is tegemoetgekomen, verwacht de lezer dat zij in Hem opgaat of, zoals een paar regels eerder vermeld, dat God in haar "tot rust komt [dat hem God in haer vermaect]", dat Hij in en met haar zijn volmaakte genot ("vermaec") beleeft. Maar wat blijkt? God komt helemaal niet tot rust. Hij is een en al hunkering, begeerte. "[...] so wort hi begeerlijc tot haer geneycht", staat er in het Middelnederlands, en duidelijker dan in de vertaling blijkt hier dat de ziel de minnares, de agens van het gebeuren is. Het is de minnende ziel van de mens die God in vuur en vlam zet. En in het hele gebeuren blijkt nu onverwacht toch een gelijkheid en een wederkerigheid onder de liefdespartners te bestaan. Hoe streng die bevelende God ook bleek, de "straal van zijn ogen" die de minnende ziel doorboort, wordt beantwoord met een wonde die zij de Beminde toebrengt. Kortom, de liefde tussen God en mens, inclusief Gods eigen liefde worden hier in die alinea in een onverbloemd erotische 'grammatica' neergezet.

Strikt genomen gaat de tekst hier duidelijk de grenzen van de christelijke orthodoxie te buiten. God is volmaakt, kent geen tekort, en derhalve kan hem niet zoiets worden toegedicht als begeerte, verlangen, hunkering. En toch staat het er. Al kunnen we ervan uitgaan dat noch de auteur noch de lezers van dit mystiek traktaat bij deze passage

de wenkbrauwen hebben opgetrokken. Een en ander heeft te maken met het feit dat hier het Bijbelse Hooglied wordt geciteerd (4:9).[7] En hoe apert erotisch de daarin verzamelde liefdesliederen ook zijn, van in de vroegste eeuwen heeft het christendom (evengoed als het jodendom) die tekst strikt en exclusief als platoonse tekst gelezen. De stevigheid van die traditie maakt dat de toenmalige lezers de paradigmatische spanning – of, erger, het tarten van de orthodoxie – niet opmerkten.

Dit maakt dat de christelijke mystiek (ook al omdat die altijd al een marginale plaats heeft gehad binnen het geheel van de christelijke cultuur) in het tarten van de orthodoxie nóg een stap verder kan gaan. In wat volgt duik ik kort in een tekst waar het amoureuze nog explicieter speelt en waarin de amoureuze jaloersheid onverwacht een prominente plaats krijgt in de onderlinge liefdesrelatie tussen mens en God.

Épithalame

In *Épithalame*, een mystieke tekst uit de vroege zeventiende-eeuw, doet de Franse mysticus Jean de Saint-Samson (1571-1636) op een vaak adembenemend levendige manier verslag van de liefde die zijn ziel met God verenigt. [8] Op een van de eerste pagina's van dit "huwelijkslied" (want dit is wat het Latijnse *epithalamium* betekent) richt zijn ziel zich plots, met een interrumperende "*Quoi?*" ("Wat dan?"), rechtstreeks tot zijn Geliefde en merken we hoe de grenzen van de christelijke doctrine worden uitgedaagd:

---

7 "Je hebt me van mijn zinnen beroofd, mijn zuster, mijn bruid! Je hebt me van mijn zinnen beroofd met een blik van je ogen, met een kraal van je snoer!" (Willibrordvertaling 1975). Vulgaat: "Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa, vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum et in uno monili torquis tui."

8 Voor een uitvoerige lectuur van de *Épithalame* (met een andere focus dan mijn benadering), zie: Scicluna, 2008. Ik ga uitvoeriger in op die tekst in: De Kesel 2021, 262-278.

En, o mijn Liefde en mijn Leven, waar gaat het nu allemaal om?
Wat dan [Quoi]? Voor mij is het duidelijk:
Ik kan niet anders dan de onvergelijkelijke liefde bezingen van de Bruidegom voor zijn bruid,
en van de bruid, één en al liefde geworden voor haar Bruidegom.

Maar u, mijn dierbare Leven en Bruidegom,
hoe is het met u gesteld?
Bent u niet hartstochtelijk gek op mij [*passionnement affolé de moi*]*?*
Ja, dat moet wel zo zijn, daar twijfel ik ook niet aan;
want anders zou u nooit geworden zijn
tot vlees uit mijn vlees, been uit mijn gebeente.
En ook zou u nooit uw oneindige volheid hebben laten
inkrimpen tot de stof van mijn menselijke natuur
om mij tot uw bruid te nemen, met alles wat daaruit voortvloeit,
en dat is heel wat.[9]

“De bruid”, een metafoor voor de ziel van Jean de Saint-Samson, is verliefd op God. En als een ware minnares vraagt ze zich af of haar Geliefde van zijn kant even verliefd is op haar. Ze laat aan duidelijkheid niets te wensen over wanneer ze God rechtstreeks vraagt: “Bent u niet hartstochtelijk gek op mij?” Het is een vraag in de trant van: “Mist u me niet, zoals een minnaar zijn geliefde mist?” “Brandt, net als ik voor jou, ook jij niet voor mij van niet in te tomen verlangen?” De vraag verraadt jaloersheid, geïrriteerd als de minnende ziel is door het uitblijven van concrete liefdesblijken van haar Beminde. Heeft haar uitdagende vraag effect? Ook al doet God er het zwijgen toe, zijn “bruid” is zonder meer zeker van het positieve antwoord: “Ja, dat moet wel zo zijn, daar twijfel ik ook niet aan”.

Uit het vervolg blijkt dat de bruid zich hierin geruggesteund weet door de christelijke doctrine. Ze haalt meer bepaald de “incarnatie” aan, en dit als bewijs dat God, de Bruidegom, verliefd is op zijn “vleselijke”

9 Blommestijn, 2001, 25 (aangepaste vertaling, MDK); Jean de Saint-Samson 1993, 336; 1997, 55.

bruid. God heeft de wereld geschapen en is geïncarneerd in het rijk van het "vlees", dit wil zeggen van zonde en dood. Dit is beslist een daad van goddelijke liefde. Maar voor de bruid is het aanleiding voor een vraag. Wordt deze incarnerende liefdesdaad niet gemotiveerd door het feit dat God iets mist? Wordt Hij niet gedreven door tekort en verlangen. En hoopt Hij niet dat zijn begeerde schepselen dit gevoel van tekort bij Hem zullen wegwerken? Wordt de "hartstochtelijk verliefde" God niet door onversneden *eros* gedreven – een *eros* die niet eens doet alsof ze naar het platoonse paradigma luistert?[10]

Uiteraard zal de auteur zoiets nooit met zoveel woorden beamen. God is en blijft voor hem de monotheïstische, monolithische, niet door tekort getekende, genereuze volmaaktheid. En toch, het is de liefde van de ziel voor Hem, haar onvermijdelijk "erotische" liefde, die maakt dat zij ook God binnen haar erotische logica lokt. Het woord valt niet, maar wat onvermijdelijk meespeelt is *invidia*, afgunst. Afgunstig op het feit dat God de pijn van het verlangen niet kent, wil de mystieke ziel Hem tot die pijn, tot dit verlangen dwingen. Dat God zich geïncarneerd heeft, zo werpt ze Hem toe, heeft zo zijn redenen, en die redenen zijn erotisch.

Een paar bladzijden verder beschrijft de auteur hoe de "ziel" haar "geluk" en haar "objectieve vreugde" vindt in Gods "uitsluitend goddelijke natuur [mon heur et ma jouissance obiective en votre seule divine nature]". Maar dan vervolgt hij:

Ja, mijn Geliefde, daar ligt mijn vreugde en mijn genot,
en toch wil ik daar even uit zonder het te verlaten,
uit liefde, en omwille van de liefde voor het vlees
dat nu op unieke wijze is ééngeworden met uw godheid,
om dat vlees voortaan op even unieke wijze te beminnen –
dat vlees dat u tot nu toe steeds hebt liefgehad,
of om het beter uit te drukken, dat u
altijd al in uzelf hebt liefgehad omdat het van u en voor u is.

---

10 Over een erotiek die niet naar de platoonse logica luistert, zie De Kesel 2021, 258-262.

Maar waar en van wie heb je dit [vlees] vandaan?
Komt dit niet van mij vandaan?
Want bent u dan niet:
vlees uit mijn vlees, been uit mijn gebeente,
evenals leven van mijn leven en liefde van mijn liefde?
En waarom toch hebt u dat bij míj gezocht
en ook uw vleselijke gedaante aan de mijne ontleend?
Ontbrak het u dan daaraan in uw hemelse zaligheid?
En waarom anders hebt u die bij míj gezocht,
als het niet uw wens zou zijn dat ik op u in die gedaante
smoorverliefd zou worden,
zo zeer zelfs dat ik bij u mijn toevlucht zou vinden,
omdat ik dan één en dezelfde zou zijn als u en in u, die mijn Bruidegom bent?[11]

Waarom heeft God zich geïncarneerd? Omdat hij iets mist. De tekst kan hier moeilijk anders begrepen worden. Wat God mist, is “het vlees”. En waarom Hij zich in het vlees heeft geïncarneerd, is om op die manier de mens lief te kunnen hebben en door hem “vleselijk” te kunnen worden bemind. God is “vlees uit *mijn* vlees” geworden, zegt de bruid; Hij is “liefde van *mijn* liefde”. “Ik”, als vleselijke, door tekort getekende mens ben hier de norm voor Gods houding tegenover mij. Want ik heb “vlees”, tekort, verlangen: en dat is wat God ook wil hebben. Daar is God jaloers op. Dat is het voorwerp van zijn goddelijke *invidia*.

Het paradigma van de liefde die God hier in deze passage voor de mens koestert, is niet de gulle vloed van louter generositeit zoals, neoplatoons, de christelijke doctrine leert. Het is *eros*: liefde die haar grond vindt in tekort en verlangen, en er – bij momenten jaloers, na-ijverig, afgunstig – naar hunkert om bij de geliefde iets te vinden dat haar tekort kan opvullen en haar verlangens kan bevredigen. Al blijft het een feit dat we nergens lezen dat de auteur dit ook met zoveel woorden toegeeft.

11 Blommestijn 2001, 35-37 (aangepaste vertaling, MDK).

Na de geciteerde passage verandert hij eens te meer weer van register. Maar de manier waarop hij dat dit keer doet, is wel bijzonder. Waarom heeft God zich geïncarneerd? Waarom kwam Hij in zijn onaantastbare volmaaktheid überhaupt op het idee om onvolmaakte stervelingen lief te hebben? De auteur laat nu niet langer blijken dat Gods volmaaktheid toch ergens iets zou ontberen. Overvloeiend van volmaaktheid ontbeert God hoegenaamd niets, schrijft hij. Dus blijft de vraag: waarom houdt Hij dan van de mens? Het antwoord is nu: uit wraak! Zo staat het er een paar regels verder (let nogmaals op dat opmerkelijke "Mais quoi?"):

Maar wat nu [Mais quoi], mijn Geliefde?
Allen, en vooral uw dierbaarste bruiden,
zijn stomverbaasd over de zo ongewone wraak [la tant estrange vengeance]
die u op hen hebt genomen voor hun vroegere ontrouw.

Want zoals uw goddelijke bruiden verzekeren,
was het uit wraak
dat u zich, met uw goddelijke majesteit en bestaanswijze,
met hen allen in het huwelijk verbond [...].[12]

God is volmaakt. Hij kent geen tekort. Waarom houdt Hij dan van ons, onvolmaakte zielen? Waarom straft Hij ons niet veeleer, getekend als we zijn door de zonde waarin we volharden? Verdienen we niet, naar Bijbels model, de tuchtiging van zijn wraak? Jazeker. En zie maar eens hoe. Hij wreekt zich op ons door ons met de overvloed van zijn liefde te overweldigen. Hij maakt ons tot zijn bruid, Hij huwt met ons. En dit alles doet hij uit "wraak". Een paar regels verder lezen we (opnieuw ingeleid door dezelfde uitroep):

---

12 Blommestijn 2001, 41 (aangepaste vertaling, MDK); Jean de Saint-Samson 1993, 339; 1997, 68.

Maar wat nu, mijn Geliefde?
Als u zich zo op mij wreekt
voor de beledigingen die ik u eerder heb aangedaan,
is die wraak behalve draaglijk ook heel zoet en heerlijk,
[...].
O mijn Bruidegom, zou ook ik zo wraak mogen nemen?
Want de liefde wil toch dat ook ik mij op ú wreek
[...].
Daarom zal mijn wraak erin bestaan
dat ik steeds meer verzink in mijn eindeloze, grote en sterke liefde voor u [...].[13]

God wordt hier in deze passage eens te meer *erotisch* neergezet, al was het maar omdat de liefhebbende Beminde die Hij is, uit "wraak" handelt. Want betekent wraak niet dat God nog steeds handelt alsof Hij een gebrek aan liefde voelt, en daarom wrok voelt? Impliceren zijn wraak en wrok niet zoiets als jaloersheid, *invidia*? En is het niet omwille van Gods wraak dat ook de mens wraak kan nemen en bijgevolg God even buitenissig kan liefhebben als Hij hem liefheeft? De genereuze liefde tussen de ziel en God lijken hier niet wars van een gevoel van na-ijver en jaloersheid, zo typisch voor de "amoureuze oorlog" waarin verliefde koppels verwikkeld zijn. Amper een paar regels verder lezen we:

Maar mijn zoete Leven, ik heb u nog niet precies verteld
met wat voor middelen ik mij graag op u zou wreken
voor uw zoete en amoureuze oorlog [douce et amoureuse guerre]
die je in nooit aflatende liefde met mij voert.

13 Blommestijn 2001 43-45 (aangepaste vertaling, MDK); Jean de Saint-Samson 1993, 340-341; 1997, 71-72.

Want als u er namelijk zo op gesteld bent mij alsmaar te bestoken
met aanvallen van uw allerdiepste liefde,
dan zal ook ik van mijn kant gedrongen door de eindeloze
kracht van mijn liefde
niet aflatend tegen u ten strijde trekken
om met elkaar in talloze schermutselingen
oneindig vaak, of liever: zonder ophouden,
slag te leveren, geest tegen geest,
tot een van ons beiden het onderspit delft.[14]

En hoewel de tekst er uiteraard onmiddellijk aan toevoegt dat het de ziel is die het onderspit zal delven en niet God, suggereert deze passage niettemin een nooit-eindigende liefdesstrijd waarbij beiden om beurten verliezen en winnen – of, wat op de hetzelfde neerkomt, waar geen van beiden de oorlog ooit echt verliest of wint. De eenheid waarin ze elkaar vinden, is er een van wederkerigheid – een eenheid in een gezamenlijk gedeeld, onoverkomelijk verschil. Het verraadt onmiskenbaar het (erotisch) 'regime van het verlangen' waaraan hun liefdespel onderhevig is.

Invidia theologica?

Invidia theologica: de afgunst van een in God gefundeerde logos. De goddelijke logos zelf die blijk geeft van jaloezie. Die in plaats van gunsten het tegendeel geeft.[15]

De term *invidia theologica* is niet op de antieke, heidense goden van toepassing. En dit omdat ze niets met "logos" of, wat op hetzelfde neerkomt, met waarheid hebben. En binnen de krijtlijnen van het monotheïsme, is de term een provocatie – en dit ondanks het feit dat het

14 Blommestijn 2001, 47-49 (aangepaste vertaling, MDK); Jean de Saint-Samson 1993, 341; 1997, 72.

15 'Afgunst' is, naast 'afgod' een van die weinige woorden in Nederlands waar 'af-' een privativum of een negatie is.

zonder meer een Bijbelse trope is. Hoe zou een in God rustende logos überhaupt zoiets als afgunst kunnen kennen? En toch laten mystieke teksten bij momenten iets van dien aard zien: een afgunst, een *invidia* bij God, bij de God van Waarheid en Logos. Niet als iets kwaads, maar als iets wat door de minnende mens uitdrukkelijk gewild wordt. De ware God, de Waarheid zelf, moet liefhebben, en hoe zou hij/zij dat kunnen zonder bij momenten afgunst te voelen en te tonen?

Doorgaans zijn wij geneigd om in mystieke teksten het antwoord op onze vragen te lezen. Wat we in de hier gepresenteerde passages uit de mystieke traditie lazen, zijn geen antwoorden, maar vragen, harde, zeer harde vragen.

De waarheid heeft zelf het verlangen naar haar in ons gelegd. Daar gaan we sinds Plato van uit. Zo beaamt het hele christelijke narratief. In de mystiek wordt dit beleefd op het niveau van de ervaring. Wij verlangen naar de waarheid, wij houden van haar, en in dat verlangen, in die liefde is de waarheid al aan het werk. Mystiek dichten we hierin graag de rol van ervaringsdeskundige toe.

Maar wat is verlangen? Wat is liefde? Ziehier de harde vraag die de gepresenteerde mystieke passages aan de orde stellen. Als we liefde en haar link met waarheid ernstig nemen, vereist liefde voor de waarheid dan inderdaad niet dat de waarheid ons liefheeft, zoals Plato en het christendom beweren? Maar kan die waarheid ons liefhebben uit overvloed? Kan zij van ons houden uit volmaaktheid, uit waarheid? Of moet zij, precies omdat zij liefheeft, niet onvolmaakt zijn – onvolmaakt zoals ónze liefde dat is en derhalve jaloers op de volmaaktheid die we de ander toedichten, jaloers ook uit vrees dat de ander misschien wel eens echt volmaakt zou kunnen zijn en dus niet in staat ons, onvolmaakten te beminnen?

Wat is liefde? Wat is *ware* liefde? Wat is waarheid als zij het voorwerp van liefde is? Verdraagt ware liefde de pretentie zich in de waarheid te weten, of vereist haar waarheid juist het besef dit nooit te zullen kunnen én nooit te zullen *willen* omdat men, in alle waarheid, houdt van het tekort in de ander, ook al is die de Waarheid zelf?

Is het daarom dat de waarheid én goddelijk én afgunstig is, en dit tegen alle theologische premissen in: *invidia theologica*?

Bibliografie

Assmann, Jan (2003). *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser Verlag.

Augustinus, Aurelius (2009). *Belijdenissen*, ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door Wim Sleddens, Budel: Damon.

Blommestijn, Hein (2001). *Spel van liefde. Het loflied van de blinde mysticus Jean de Saint-Samson*, inleiding en commentaar van Hein Blommestijn, vertaling van Sicco Spoelstra. Gent: Carmelitana / Baarn: Ten Have.

De Baere, Guido (2021). *Die grote evangelische peerle. Deel 1: Historische en filologische studie. Deel 2: Tekst*, Leuven: Peeters.

De Kesel, Marc (2010). *Goden breken. Essays over monotheïsme*, Amsterdam: Boom.

De Kesel, Marc (2021). *Ik, God & mezelf: mystiek als deconstructie*. Amsterdam: Sjibbolet.

Den tempel onser sielen door de schrijfster der Evangelische Peerle, (1968). Ingeleid en kritisch uitgegeven door Albert Ampe, Antwerpen: Ruusbroecgenootschap.

De tempel van onze ziel door de anonieme auteur van de Evangelische Peerle (2014). Herziene vertaling door Jos Alaerts en Rob Faesen, Averbode: Uitgeverij Altiora.

Jean de Saint-Samson, (1993). *Oeuvres complètes 2: Méditations et Soliloques 1*, édition critique par Hein Blommestein. Rome: Institutum Carmelitanum / Paris: FAC-éditions.

Jean de Saint-Samson, (1997). *Épithalame. Chant d'amour.* Transcription moderne et présentation par Jean Perin. Paris: Éditions du Seuil.

Nietzsche, Friedrich. (1979). *Voorbij goed en kwaad. Voorspel van een filosofie van de toekomst*, vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam: De Arbeiderspers.

Plinius (2005). *De Wereld: Naturalis historia*, vertaald door J. Van Gelder, M. Nieuwenhuis en T. Peters. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep.

Scicluna, Ivan (2008), 'L'Épithalame de Jean de Saint-Samson'. In: *Studies in Spirituality* 18, 289-311.

Staples, Ariadne (2014). *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and category in Roman religion*. London – New York: Routledge.



Ira
(woede)

Woede

Productieve verontwaardiging en de leerschool van de monastieke spiritualiteit

PETER NISSEN

De woede is één van de zeven hoofdzonden. Maar is zij in alle gevallen een ondeugd? Zoals de andere zes hoofdzonden zal ook de woede wellicht haar goede kanten hebben. Er wordt immers ook wel gesproken over 'heilige toorn' (Werner 2000, 47-69). Maar hoe dan vanuit een christelijke levenshouding om te gaan met deze emotie? Daarover gaat deze bijdrage.

Assertiviteit en productieve verontwaardiging

Assertiviteit wordt in veel populair-psychologische literatuur, in cursussen en tijdschriften warm aanbevolen. Je moet voor jezelf opkomen en bij tijd en wijle van je afbijten. Als je dat niet gemakkelijk afgaat, kun je er een (soms dure) training in krijgen. Tot die gewenste assertiviteit hoort volgens sommige sociaalpsychologische goeroes ook dat je zo nu en dan boos wordt en dat ook laat blijken. Zonder af en toe boos te worden kom je niet ver, zo luidt de boodschap. Belangrijk bij die boosheid is dat zij zichtbaar is voor anderen, vooral voor degenen die de aanleiding zijn tot de boosheid. Boosheid is een emotie die zich uit in mimiek,

DOI: 10.54195/QCMX7065_CH05

stemgebruik en gedrag. De mate waarin dit gebeurt kan uiteenlopen van lichte irritatie tot ongebreidelde woede.

De boosheid van leidinggevenden is legendarisch: de boze baas, de boze manager, de boze docent. De mate waarin die boosheid door anderen wordt geaccepteerd, is sterk afhankelijk van de positie in de sociale hiërarchie van degene die zijn of haar boosheid laat zien. Voor die sociale hiërarchie introduceerde de Noorse zoöloog en comparatieve psycholoog Thorleif Schjelderup-Ebbe, die het gedrag van kippen bestudeerde, al ongeveer een eeuw geleden de term pikorde (*pecking order*). De kip die de belangrijkste positie inneemt in een groep, meestal dus een haan, pikt alle andere kippen. En een kip die geen machtige positie in de groep bekleedt, pikt niemand anders, maar wordt wel door de andere kippen gepikt.

Dit haantjesgedrag komt ook onder mensen voor. En de uitingen van boosheid worden gemakkelijker geaccepteerd naarmate iemand een hogere positie bekleedt in de menselijke pikorde. Universiteiten en kerkelijke gemeenschappen vormen daarop geen uitzondering. Ook daar vertonen vrouwen en mannen (maar meestal gaat het toch om mannen) die hoog in de hiërarchie staan, gemakkelijker hun boosheid dan mensen die nog onder aan de carrièreladder staan, en die uitingen krijgen minder snel weerwoord dan uitingen van boosheid van mensen die een lagere positie in de pikorde innemen. Leidinggevenden kunnen in cursussen zelfs leren hoe zij hun uitingen van boosheid strategisch kunnen inzetten. Productieve boosheid heet dat dan. "De manager die nooit zijn ongenoegen laat blijken komt over alsof het hem allemaal niet zoveel kan schelen", zo vertelt een website over management (www.managersonline.nl). Door productieve boosheid kan een leidinggevende zijn betrokkenheid tonen en schept hij duidelijkheid. Daarmee kan hij het effect van een positieve verandering in gang zetten.

Met eenzelfde motivatie wordt ook de boosheid aangemoedigd van mensen in een ondergeschikte of zelfs onderdrukte positie. Ook die boosheid kan veranderingen in gang zetten. Zij kan aan het begin staan van revolutionaire omwentelingen. De woede van het volk was in veel gevallen in de wereldgeschiedenis van de laatste twee-en-eenhalve eeuw het begin van een revolutie (Stauffer 2005, 1-15). Die woede

uitte zich doorgaans in kleine daden van verzet en werd vervolgens deel van het publieke discours. Intellectuelen zorgden ervoor dat de woede van het volk op een voor de elite acceptabele wijze onder woorden werd gebracht en politici zorgden ervoor dat zij tot maatschappelijke veranderingen leidde. Zo kreeg bijvoorbeeld de strijd tegen slavernij voet aan de grond, evenals de onafhankelijkheidsstrijd in koloniale gebieden, de strijd voor rechtvaardige arbeidsverhoudingen en die voor vrouwenrechten. Het echtpaar Carol en Peter Stearns, zij psychologe en hij historicus en samen grondleggers van de emotiegeschiedenis, beschreven in hun boek *Anger* de sociale geschiedenis van Noord-Amerika als een geschiedenis van sociale disciplinering van en controle over woede (Zisowitz Stearns & Stearns 1989).

De toorn Gods en de woede van gelovigen

Hoe zit het dan met God, de hoogste leidinggevende? Wordt van Hem/Haar productieve boosheid geaccepteerd, een boosheid die mensen tot gedragsverandering moet brengen? De boeken van de Hebreeuwse Bijbel lijken ervan vervuld: regelmatig toont de Eeuwige zijn toorn om het verbondsvolk of de hele mensheid weer op het goede spoor te brengen (Miggelbrink 2000). In de Hebreeuwse Bijbel is op meer dan vierhonderd plaatsen sprake van de woede, toorn of boosheid van God (voor de begripsgeschiedenis van de toorn of woede, zie Engelen 2007). Het Bijbels Hebreeuws gebruikt zeven verschillende woorden om deze emotie van God aan te duiden. Sommige zijn afgeleid van quasi-fysieke uitingen van die boosheid, zoals het verhit zijn van God (*chemah*, 117 keer, waarvan dertig keer in Ezechiël), de rook uit zijn neus (*aph*, 26 keer) of het vurig laaien (*zaam*, elf keer). Andere woorden duiden de grond van de boosheid van God aan, zoals verontwaardiging en afkeuring (*qetseph*, 27 keer) of het verstoord zijn (*rogez*, zeven keer). Het Grieks van het Nieuwe Testament heeft slechts twee woorden voor Gods toorn: *orgè* (ὀργή, 34 keer, waarvan tien keer in de Romeinenbrief, elf keer in de andere Paulusbrieven en zes keer in Openbaring) en *thumos* (θυμός, achttien keer, waarvan tien keer in Openbaring, zes keer in de Paulusbrieven en twee keer in Lucas/Handelingen). Het laatste woord duidt

eerder op een uitbarsting van woede, het eerste meer op een onderliggend ongenoegen. Op verschillende plekken in de Bijbel, vooral in de profetische boeken (Jesaja 26:20; Jeremia 30:23-24; Sefanja 2:1-3; Nahum 1:2-3), maar ook elders (bijvoorbeeld Deuteronomium 6:15), wordt gedreigd met Gods woede, al wordt er ook vaak aan toegevoegd dat die woede tijdelijk van aard is en dat God "niet woedend blijft" (Micha 7:18; Van Bekkum 2014).

En hoe zit het met de productieve boosheid van gewone gelovigen, bijvoorbeeld in bevrijdingsbewegingen, in vredesbewegingen of in protestbewegingen in kerk en samenleving? Edward Schillebeeckx schreef in 1993 in het *Tijdschrift voor Theologie* over "plezier en woede beleven aan Gods schepping". Er zijn elementen in de scheppingswerkelijkheid, aldus Schillebeeckx, waar mensen plezier aan beleven, maar er zijn ook elementen waar zij woedend over kunnen worden. Die woede is vooral legitiem wanneer zij zicht richt op door mensen geschapen vormen van onrecht. De mens is een creatief wezen. In zijn scheppende activiteit is hij geroepen tot een voortzetting van Gods schepping. Maar die voortzetting kan ook in het tegendeel verkeren als zij ontaardt in ongerechtigheid: in het terzijde drukken van mensen, in het monddood maken, in het martelen en doden van mensen. Dan is woede op haar plaats. Zij is dan productief omdat zij kan aanzetten tot bevrijding uit het historische lot dat op mensen lijkt te rusten. Dit lot, zich uitend in structuren van zondigheid en onnodig lijden, vertekent de schepping zoals zij door God is bedoeld: als een wereld die voor de mens is bestemd, als ruimte van vrijheid en mogelijkheid van liefde (Schillebeeckx 1993, 325-347).

Woede om het kwaad te overwinnen of woede als onbegrepen emotie

De geschiedenis van de woede moet nog geschreven worden, zo merkte de Engelse emotiehistoricus Theodore Zeldin (1977, II, 1120) bijna een halve eeuw geleden op, en die uitspraak is nog steeds geldig (Potegalv & Novaco 2010), ook al is er een prachtige aanzet in het recente, nog vrij beknopte boek van Barbara Rosenwein (2020), één van de pioniers van de emotiegeschiedenis. Maar ook zonder die geschiedschrijving is

al duidelijk dat de woede een dubbel spoor door de geschiedenis van de mensheid heeft getrokken: een spoor van opstand, wraak, verwoesting, oorlog, plundering, moord en doodslag, maar ook één van bevrijding, emancipatie en herstel van vrijheid en gerechtigheid.

Van die dubbele uitwerking van de woede waren sommige toonaangevende theologen in de traditie zich terdege bewust. De wellicht grootste systematicus onder hen, Thomas van Aquino (1225-1274), gaf in de dertiende eeuw al aan dat de woede of toorn niet altijd negatief opgevat hoeft te worden. De woede kan ook in dienst staan van het bereiken van iets goeds. Thomas geeft volgens Barbara Rosenwein (2020, 88) de meest complete bespreking van de emoties die ons uit de middeleeuwen is overgeleverd. Hij beschrijft de woede in zijn hoofdwerk, de *Summa theologiae* (Ia IIae, q. 46-48, vooral q. 46, art. 2), te midden van vijf affecten of gemoedshoudingen waarmee kan worden gereageerd op een situatie waarin iets goeds alleen kan worden bereikt door iets kwaads te overwinnen. De mens kan tegenover die situatie uiteenlopend reageren, namelijk ofwel met hoop ofwel met vertwijfeling. Wanneer dat kwaad dichterbij komt, kan de mens opnieuw op heel tegengestelde wijzen reageren, namelijk met moed of met vrees. Is het kwaad daadwerkelijk aanwezig en kan het worden overwonnen, dan ontstaat de woede of toorn. Deze woede wil het kwaad ongedaan maken en het te boven komen. Woede impliceert dus bij Thomas van Aquino hoop en moed. Zij wordt gedragen door de overtuiging dat het kwaad overwonnen kan worden (door de hoop dus) en zij wordt gevoed door de durf het kwaad daadwerkelijk en onverschrokken te lijf te gaan, en daarvoor is de moed nodig.

De benadering van de woede die de heilige Thomas ontwikkelde, heeft in de christelijke traditie niet echt school gemaakt in de praktijk van het omgaan met woede. Daar heeft veeleer de nadruk gelegen op het beteugelen en beheersen van de woede, meer dan op het positief richten ervan ten dienste van de gerechtigheid. Woede hoort onderdrukt te worden. Dat is het beeld dat naar voren komt uit gedragsregels, uit moraalhandboeken en etiquetteboeken. De socioloog en historicus Norbert Elias (1939) heeft het proces van civilisatie beschreven als een proces van toenemende beheersing van emoties. Met de opkomst van de absolutistische staat in de vroegmoderne tijd werd de canon van menselijk

gedrag zoals die gold aan het hof en de aristocratische bovenlaag van de samenleving overgenomen in de middelste lagen van de burgerij. Voortaan gold ook daar het ongebreideld en eventueel gewelddadig uiten van woede als ongepast, als onbeschaafd. Het uitdrukken van woede was voortaan iets voor de ongeciviliseerde onderlagen van de samenleving. In de middenklasse zou het stelselmatig onderdrukken van woede ertoe geleid hebben, aldus de feministische sociaalpsychologe Carol Tavris (1982), dat wij vergeten zijn hoe we woedend kunnen zijn. Woede is volgens haar een 'onbegrepen emotie' geworden.

De beteugeling van de emotie

Ook gelovige mensen horen niet in woede te ontsteken. Zo kan, kort gezegd, de traditie in het omgaan met woede in de christelijke moraal en spiritualiteit worden samengevat. Woede dient vooral te worden beteugeld. Met die opvatting stond de christelijke moraalpraktijk in een lange traditie, die in de klassieke Oudheid begint.

De Griekse wijsgeer Plato wees al in de vierde eeuw voor het begin van onze jaartelling op het gevaar dat bepaalde emoties of gevoelens de macht over de mens overnemen en ons passief en willoos maken: vreugde, verdriet, wanhoop en woede bijvoorbeeld. Deze gevoelens noemde Plato *pathema*: datgene wat iemand overkomt, wat iemand ondergaat, wat iemand lijdt. Onze woorden pathos en passie zijn etymologisch verwant aan Plato's *pathema*. De bezielende kracht van deze gevoelens is sterker dan wij zelf zijn en daardoor kunnen wij, als ze ons overvallen, niet langer handelen zoals we zouden willen. Zij nemen als het ware de macht over ons over. Plato wilde de mens aansporen om deze gevoelens in zijn greep te krijgen en ze in goede banen te leiden. Dat kon door oefening, door ascese.

Dezelfde remedie zagen ook latere wijsgerige stromingen. Vooral de Stoa, de filosofische traditie die genoemd is naar de zuilengang bij de markt van Athene waar haar stichter Zeno rond 300 voor Christus zijn onderricht gaf, werkte de gedachte uit dat de mens zich vrij moeten maken van zijn gevoelens of passies. Hij moet zich in zijn leven laten leiden door het redelijke deel van de ziel en niet door het emotionele deel.

Dat laatste zorgt alleen maar voor onrust. De mens moet zich oefenen in onverschilligheid tegenover zijn redeloze emoties, in *apatheia*, in een soort onverstoorbaarheid van de ziel. Niet de passies moeten jou leiden, maar jij moet de passies leiden. Het bereiken van deze onverstoorbare innerlijke vrede vraagt om toeleg, om training, om ascese. Deze ascese zal er ook toe leiden dat de mens zijn woede weet te beheersen en niet door haar overmeesterd en beheerst wordt. Deze gedachtegang van de Stoa heeft grote invloed gehad op de ontwikkeling van de ascese in de monastieke traditie van het christendom. Ook daar was het ideaal 'apathie' – in de zin van vrijheid tegenover de passies – als resultaat van ijverige toeleg of oefening op het redelijke en het goede (Harris 2001).

Maar om woede en soortgelijke gevoelens als zodanig te ontkennen had volgens Plato en de Stoa geen zin. Ze bestaan. Ze zijn gegeven met ons lichamelijke bestaan. En sommige mensen zijn van nature ook meer ontvankelijk voor bepaalde gevoelens dan anderen. De één wordt bij voorbeeld sneller woedend dan de ander. Deze gedachte was in de klassieke Oudheid als het ware wetenschappelijk verankerd in de leer van de vier humeuren of lichaamsvochten (Schöner 1964). In ieder mens zijn deze vier vochten of sappen – bloed, slijm, gele gal en zwarte gal – in een bepaalde mate aanwezig, maar de menging ervan verschilt van persoon tot persoon. Die verschillen in samenstelling van de lichaamsvochten bepalen de verschillen in temperament van mensen. Iemand met een overvloed aan bloed heeft een sanguinisch temperament, een overvloed aan slijm leidt tot een flegmatisch temperament, een overvloed aan zwarte gal maakt een mens melancholisch van aard ('zwartgallig') en een overvloed aan gele gal maakt een mens cholerisch van aard. Mensen met het laatstgenoemde temperament zouden meer dan anderen ontvankelijk zijn voor de emotie van de woede. Het Franse woord voor woede luidt dan ook niet voor niets *colère*.

Woede als zonde?

De leer van de lichaamsvochten, die steunde op het werk van Hippocrates en Galenus, bleef aanvaard tot voorbij de Middeleeuwen. Toch verdween bij een aantal vroegchristelijke schrijvers het inzicht naar

de achtergrond dat de woede nu eenmaal een menselijk gegeven is. In plaats van de werkelijkheid van de woede te erkennen waren zij van mening dat de woede met wortel en al uitgerukt moet worden. Zij zagen de woede eerder als een te vernietigen zonde dan als een te beteugelen passie. Een uitgesproken voorbeeld daarvan vormt de Spaanse monnik en bisschop Martinus van Braga (ca. 515-579). Deze schreef een traktatje over de woede (*De ira*), voortgekomen uit een gesprek met zijn collega-bisschop Vittimer. Martinus betitelt de woede zonder meer als een zonde van de ziel. "In tegenstelling tot andere zonden, die bedekt en verborgen zijn, verraadt de woede zichzelf door zich in het gelaat te tonen. Hoe groter de woede immers is, des te meer raakt het gelaat ontvlamd. Niets is dan ook minder passend voor een wijs mens dan om woedend te worden" (Barlow 1969, 60). Deze gedachte zou nog in de lijn kunnen liggen van wat de Stoa leerde. Maar volgens Martinus van Braga, die hier dus een andere weg inslaat dan Thomas van Aquino later zou doen, kan de woede zelfs niet dienstig zijn wanneer ze zich tegen iets kwaads keert. Voor Martinus is er dus geen ruimte voor zoiets als heilige verontwaardiging. "Men hoeft niet woedend te worden op een boosdoener om deze te corrigeren. Want de woede is een zonde van de ziel, en men moet een zondaar niet met een zonde corrigeren. Wie boos wordt op iemand die kwaad heeft gedaan, plaatst eenvoudig de ene zonde tegenover de andere" (Barlow 1969, 66-67).

Ook Johannes Cassianus (ca. 360-ca. 435), die in de vroege vijfde eeuw de bruggenbouwer was tussen het oosterse en het ontluikende westerse monnikendom, had geen enkel begrip voor de werkelijkheid van de woede en koos dus eveneens een andere benadering dan Thomas van Aquino (Rota 2007). In zijn boek over de *Instellingen van de monniken* wijdde hij een heel hoofdstuk aan de bespreking van de woede (Guy 1965, 334-367). Ook in zijn ogen is de woede een zonde, een dodelijk vergif dat uit alle hoeken van de ziel verwijderd moet worden. Woede kan in geen enkel geval nuttig of heilzaam zijn, tenzij "wanneer zij ons doet opstaan tegen de losbandige en onwaardige bewegingen van ons hart". Zo lang als er woede in een mens is, aldus Cassianus, kan die mens geen deel hebben aan het werkelijke leven, aan de ware gerechtigheid, aan de wijsheid, aan de eeuwigheid. "Want de woede neemt bezit van ons

hart en verblindt ons innerlijk oog”. Een woedend mens verliest zijn onderscheidingsvermogen.

In het leven van een monnik mag er volgens Cassianus dan ook geen plaats zijn voor de woede. De monnik, die immers streeft naar de volmaaktheid, moet zich verre houden van de zonde van de woede en de opwinding. Als hij boos wordt op een medemonnik die zondigt, vervalt hij door zijn boosheid zelf ook in zonde. Cassianus gebruikt daarbij het beeld van de koorts: wie zijn medebroeder van koorts wil genezen, moet oppassen dat hij zelf niet aan nog zwaardere koorts ten slachtoffer valt. Wie een ander wil genezen moet zorgen zelf gezond te blijven.

Een monnik mag de dag niet afsluiten als hij nog woede in zichzelf voelt, aldus Cassianus. Want het is de opdracht van de monnik om onophoudelijk te bidden, en met woede in het hart kun je niet bidden. Een monnik die aan woede ten prooi valt, beantwoordt dus niet aan zijn roeping. Zijn gebeden zijn waardeloos en hijzelf is ongehoorzaam. In de laatste paragraaf van het hoofdstuk over de woede concludeert Cassianus: “De atleet van Christus die volgens de regels wil strijden, moet de emotie van de woede met wortel en tak uitrukken. De volmaakte remedie tegen deze ziekte is te geloven dat het ons nooit geoorloofd is woedend te worden, ongeacht of die woede een terechte of een onterechte oorzaak heeft” (Guy 1965, 367).

Wijze lessen van Benedictus

Johannes Cassianus was niet de enige vroegchristelijke monastieke auteur die de woede in alle gevallen zag als een met wortel en tak uit te rukken zonde. Ook andere schrijvers uit de vroege monnikentraditie, zoals Evagrius van Pontus (345-399), Hesychius (ca. 450) en Johannes Climacus (579-649), waren van mening dat woede in geen enkele situatie legitiem is (Viller 1953, 1068-1070).

Benedictus van Nursia (480-547), de vader van het westerse monnikendom, nam een veel genuanceerdere positie in, die getuigde van psychologisch inzicht en die een handreiking voor ons kan zijn in onze omgang met de emotie van de woede (Nissen 2003; Nissen 2022). In het vierde hoofdstuk van zijn *Regel voor monniken*, ontstaan als huisregel voor

de monastieke gemeenschap van Monte Cassino, beschrijft Benedictus een reeks van "werktuigen om goed te handelen". Eén van die werktuigen heeft te maken met boosheid, toorn, woede. Het wijze advies van Benedictus luidt: je moet je woede niet uitleven. Of anders gezegd: je moet je woede niet de vrije loop laten, je moet haar niet tot volle wasdom laten komen, je moet haar niet tot voltooiing brengen. In het Latijn van Benedictus wordt die notie van voltooiing tot uitdrukking gebracht in het gebruik van het werkwoord *perficere*, waar ons woord 'perfect' van is afgeleid (*Regula Benedicti* 4, 22: '*iram non perficere*'). De woede mag geen perfecte, geen volkomen woede worden.

Benedictus ontkent de werkelijkheid van de woede dus niet. Zij is er. Benedictus vraagt van de lezers van zijn regel, dus van degenen die volgens die regel hun leven willen inrichten, niet dat zij de woede niet moeten kennen en erkennen. Integendeel, hij weet dat zelfs monniken boos op elkaar kunnen worden, en soms met goede redenen. In het hoofdstuk over de wederzijdse gehoorzaamheid van de broeders, het voorlaatste van zijn regel, zegt hij: "als een broeder merkt dat een meerdere boos op hem is of zich aan hem ergert, hoe weinig ook maar, moet hij zich ogenblikkelijk voor de voeten van de ander op de grond werpen en boete doen, totdat een zegening een einde heeft gemaakt aan die commotie" (*Regula Benedicti* 71, 7-8).

Woede bestaat. De vraag is hoe je met haar omgaat. En daarin geldt, zoals op zovele bladzijden van de monnikenregel van Benedictus, de regel van de matiging, de beheersing, het geduld. De woede veroorzaakt immers commotie (Benedictus gebruikt inderdaad het Latijnse woord *commotio*), en die moet genezen worden. De dreiging zit dus minder in de emotie van de woede zelf als wel in wat zij kan aanrichten wanneer zij de vrije hand krijgt. Zij leidt tot commotie, tot een hevige beweging, tot verwarring, tot verlies van controle, tot chaos. Wie de woede de vrije loop laat, heeft zichzelf niet meer in de hand. Hij verliest de sturing over zijn handelen; een andere macht of kracht neemt het stuur over. En dat is wat Benedictus wil voorkomen. Tegen die achtergrond moet zijn advies aan de jongere monniken gelezen worden om maar snel voor de voeten neer te vallen van een boze of geërgerde oudere monnik. Dat advies kan op ons autoritair of paternalistisch overkomen, alsof de jongere altijd

maar in het stof moet bijten voor de oudere. Maar het advies dient misschien juist om de jongere in staat te stellen de oudere tegen zichzelf in bescherming te nemen. Het dreigende gevaar zit immers niet in de mogelijke ongehoorzaamheid van de jongere, maar in de opkomende woede van de oudere monnik. Door zich voor de oudere monnik op de grond te werpen, helpt de jongere monnik zijn oudere medebroeder om zijn woede in toom te houden. Hij beschermt hem voor het verlies van de controle over zijn eigen handelen en daarmee ook voor het verlies van eigenwaarde.

Benedictus erkent de psychologische realiteit van een drift als de woede, maar wil tegelijkertijd de lezers van zijn regel leren om die drift geen bezit van zich te laten nemen. Hij wil bevorderen dat de mens meester blijft over zijn emoties, driften en passies, of anders gezegd: hij wil opkomen voor de vrijheid van de mens. Hij wil de vrijheid van de mens beschermen tegenover krachten en machten die hem willen overmeesteren en die hem van zijn waardigheid beroven. Nog anders gezegd: het gaat Benedictus om het behoud van de menselijke integriteit. Woede, valsheid, huichelarij, ressentiment, leugen en bedrog – passies en emoties die na elkaar aan bod komen in het vierde hoofdstuk van de monnikenregel – tasten die aan, omdat zij de neiging hebben om de macht over het menselijk handelen over te nemen. De monnik, ja ieder mens, verliest zijn vrijheid, zijn heelheid en zijn waarachtigheid wanneer deze driften en listen het initiatief overnemen en zijn handelen gaan sturen (De Waal 1995, 35).

Beteugeld tot het goede

Benedictus lijkt in zijn regel van meer psychologisch inzicht te getuigen dan Cassianus, al is deze laatste zijn vaakst geciteerde bron. Benedictus vraagt de monnik niet om de woede met wortel en tak uit te rukken, maar hij vermaant hem de woede niet te laten woekeren, haar niet tot volle wasdom te laten komen. Hij lijkt de onvermijdelijkheid van de menselijke emotie van de woede te aanvaarden. Daarmee staat hij niet alleen. De anonieme *Regel van de Meester*, een monnikenregel die iets ouder is dan die van Benedictus en die door deze laatste eveneens ijverig

is gebruikt, bevat een soortgelijk advies: laat de woede niet de vrije teugel (*Regula Magistri* 3.24-25; De Vogüé 1964, 366-367).

De beide auteurs van monnikenregels lijken daarmee in een andere traditie te staan dan de rigoureuze Johannes Cassianus en Martinus van Braga. Zij zijn eerder verwant aan de grote kerkvader Augustinus (354-430), die het bestaan van de emotie van de woede erkent en het alleen belangrijk vindt wat een mens met die emotie doet. Augustinus maakt onderscheid tussen een woede die een destructieve zonde is en een woede die, mits goed geleid, de energie kan leveren om constructief tegen het kwade te strijden. In zijn grote werk *Over de stad van God* vergelijkt hij de woede met de lust: beslissend is hoe zij in toom wordt gehouden en wordt gebruikt. Beide zijn immers wel "onderdelen van de ziel die gebreken vertonen, en wel omdat ze zich op een verwarde en ongecontroleerde manier tot gedragingen laten brengen die de wijsheid verbiedt. Daarom hebben ze het verstand nodig dat ze leert wat maat te houden." Wie deze delen van de ziel weet te beteugelen, kan ze vervolgens verlof geven tot "wat de wet van de wijsheid heeft gesanctioneerd. Voorbeelden: woede die iemand tot een rechtvaardige bestraffing brengt, mag, en lust die ertoe aanzet voor nageslacht te zorgen, mag ook" (*De civitate Dei* XIV, 19; vertaling Dijkhuis 2022, 418-419).

Ook paus Gregorius de Grote (540-604) maakte in zijn invloedrijke werk *Moralia in Job* (5, 33) een onderscheid tussen een destructieve en een constructieve woede. De eerste komt voort uit ongeduld, de tweede uit ijver. De eerste maakt iemand blind, de tweede verscherpt de blik. De eerste, die niet in toom gehouden wordt, kan tot grote catastrofen leiden, terwijl de tweede, door de rede in bedwang gehouden, een vitale dienst kan bewijzen.

Het in bedwang houden van de woede nam overigens in middeleeuwse kloosters een bijzondere vorm aan: die van de rituele vervloekingen. Wanneer de kloostergemeenschap zich boos maakte over bij voorbeeld de aantasting van bepaalde rechten, werd deze woede uitgedrukt en gekanaliseerd in liturgische vloekformules. De Amerikaanse mediëvist Lester K. Little (1993; 1998) heeft een studie gemaakt van deze vloekformules en komt tot de conclusie dat door het geformaliseerde en rituele karakter ervan de woede productief werd gemaakt. De monniken

hadden in de samenleving van die tijd een soort monopolie over alle vormen van gebed. Dat monopolie zetten zij in door boosdoeners, bij voorbeeld edelen die de rechten van de kerk of van de armen hadden geschonden, in liturgische formules te vervloeken. Deze formules werden net zo lang herhaald tot de boosdoeners, bevreesd voor de werking van het gebed van de monniken, hun onrecht ongedaan maakten.

Deze rituele beteugeling en instrumentalisering van de woede hield op te werken op het moment dat de monniken hun prominente positie in de middeleeuwse samenleving begonnen te verliezen. Maar zij laat zien dat woede in monastieke kring niet altijd werd ontkend of als een met wortel en tak uit te roeien zonde werd gezien. Woede werd erkend als een menselijke emotie, en die emotie kon, mits strak beteugeld, ingezet worden voor het bereiken van het goede.

De woede is er. Zij is een menselijke emotie en het heeft geen zin haar te ontkennen. Maar door haar onder ogen te zien en haar vervolgens te beteugelen, voorkomen wij dat zij de macht over ons over neemt. Wij houden haar in handen. En zo kunnen wij haar inzetten voor de overwinning van het kwaad en de bevordering van bevrijding en gerechtigheid.

Bibliografie

Barlow, C.W. (1969). *Iberian Fathers, I. Martin of Braga, Paschasius of Dumium, Leander of Seville* (The Fathers of the Church, 62). Catholic University of America Press.

Bekkum, K. van (2014). 'Zijn woede duurt een oogwenk, zijn liefde een leven lang' (Ps. 30:6). Over de 'straffende' God van het Oude Testament. *Theologia Reformata, 57,* 363-375.

De Vogüé, A. (1964). *La Règle du Maître*, I. (Sources Chrétiennes, 105), 366-367.

De Waal, E. (1995). *A Life-Giving Way. A Commentary on the Rule of St. Benedict*. Mowbray.

Dijkhuis, Chr. (2022). *Aurelius Augustinus De civitate Dei. 'De stad van God' vertaald en toegankelijk gemaakt*. Berne Media.

Elias, N. (1939). *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Haus zum Falken (vele malen herdrukt en vertaald).

Engelen, E.-M. (2007). Eine kurze Geschichte von "Zorn" und 'Scham". *Archiv für Begriffsgeschichte* 50, 41-73.

Gregorius de Grote. *Moralia in Job*. (Patrologia Latina 75).

Guy, J.-C. (1965). *Jean Cassien, Institutions cénobitiques*. (Sources Chrétiennes, 109) Éditions du CERF.

Harris, W.V. (2001). *Restraining Anger. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge University Press.

Little, L.K. (1993). *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*. Cornell University Press.

Little, L.K. (1998). Anger in Monastic Curses. In: Rosenwein, B.H., ed. *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, 9-35. Cornell University Press.

Miggelbrink, R. (2000). *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer unbeliebten biblischen Tradition*. Herder.

Nissen, P. (2003). Woede in de monastieke traditie: erkennen en beteugelen. *Speling* 55, nummer 2, 60-66.

Nissen, P. (2022). Beteugelde woede kan de vrede dienen. Woede en vrede in de monastieke spiritualiteit. *Herademing* 2022, nummer 3 (https://www.theologie.nl/artikelen/beteugelde-woede-kan-de-vrede-dienen/).

Potegal, M.; Novaco, R.W. (2010). A Brief History of Anger. In: *International Handbook of Anger: Constituent and Concomitant Biological, Psychological, and Social Processes*, 9-24. Springer.

Rosenwein, B. (2020). *Anger. The Conflicted History of an Emotion*. Yale University Press.

Rota, M. (2007). The Moral Status of Anger. Thomas Aquinas and John Cassian. *American Catholic Philosophical Quaterly* 81, 395-418.

Schillebeeckx, E. (1993). Plezier en woede beleven aan Gods schepping. *Tijdschrift voor Theologie* 33, 325-347.

Schöner, E. (1964). *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*. F. Steiner Verlag.

Stauffer, A.M. (2005). *Anger, Revolution, and Romanticism*. Cambridge University Press.
Tavris, C. (1982). *Anger. The Misunderstood Emotion*, Touchstone.
Viller, M. (1953). 'Colère IV', *Dictionnaire de Spiritualité* II. Beauchesne.
Werner, J. (2000) *Die sieben Todsünden. Einblicke in die Abgründe menschlicher Leidenschaft.* Deutsche Verlags-Anstalt.
Zeldin, Th. (1973-1977). *France 1848-1945* (twee delen). Oxford University Press.
Zisowitz Stearns, C., Stearns, P.N. (1989). *Anger. The Struggle for Emotional Control in America's History*. University of Chicago Press.



Luxuria
(lust)

Lust

Seks als Handicap

HANS SCHILDERMAN

Wie het woord 'seks' in het woordenboek opzoekt komt niet veel verder dan het equivalent 'geslachtsleven'. Het is een even fatsoenlijke als onduidelijke omschrijving van het feit dat we zolang we leven lichamelijk aanwezig zijn en dat we juist in die hoedanigheid willen delen in elkaars nabijheid, aandacht en verlangens. We zijn nu eenmaal tastbare wezens die vrede zoeken in de zinnen. Dat is echter te mooi – want probleemloos – gezegd. Wie de niet aflatende stroom meldingen over seksueel geweld, aanranding, verkrachting en misbruik tot zich laat doordringen weet dat er een negatieve kant aan seks zit. Dat is volstrekt evident waar van lichamelijk geweld en seksuele criminaliteit sprake is. Seksuele onwenselijkheden kunnen echter ook schuilgaan onder meer diffuse termen als 'grensoverschrijdend gedrag', 'onveilige situaties' of 'inbreuken op de private sfeer'. Maar ook zonder associaties met expliciet of impliciet geweld zit er iets onbeheersbaars aan seks. De term 'geilheid' drukt dat goed uit; althans equivalenten als lust, drift en opwinding verwijzen naar het feit dat seks ook een aandoening is waarin het lichaam vooral zelf de regie voert. Het woord 'geil' heeft in de etymologie betekenissen van dartel, levenslustig, en vrolijk; ook wel overmoedig en lichtzinnig. Zo kan in de veertiende eeuw gezegd

DOI: 10.54195/QCMX7065_CH06

worden: '*God geve hem heil met vruechden gheil*'. Echter in de dertiende eeuw is het woord ook al moraliserend in gebruik: '*kasteie dinen lichame alse hi te geel es*' (Philippa & Debrabandere 2003). Seks is een eeuwenoude handicap; een morele kwetsbaarheid vanwege het feit dat de wetten van het lichaam niet zomaar corresponderen met die van het geweten of de samenleving.

Woordvoerders van een klassieke theologie blijken fervente voorstanders van deze constatering dat seks een handicap is. Seks is in de theologie direct verdacht en het lichaam blijkt al even snel een lastige tegenpool van de ziel. Daarom kan het zinnig zijn om enkele motieven te verkennen die de historische afkeer van seks in de christelijke theologie kan verklaren. Het is die afkeer die seks steeds met zonde in verband heeft gebracht, en wel zodanig dat ze in de canon van de zeven hoofdzonden terecht is gekomen als de zonde der wellust of onkuisheid (*luxuria*), dat wil zeggen als het ongewenste derivaat van de voortplantingsdrift. Nu heeft onkuisheid vanwege de onontkoombaarheid van aandoeningen door het eigen lichaam een soort natuurlijke ereplaats onder de zonden. Niets ten nadele van hoogmoed, hebzucht, afgunst, gulzigheid, woede of luiheid, maar wellust heeft de kritische pen van theologen wel erg vaak in beweging gebracht. Dat wil niet zeggen dat onkuisheid in de traditie ook als meest zware hoofdzonde geldt. Zo stelt Thomas in zijn *Summa theologiae* (I-II q. 73 a. 5) dat vergrijpen die we met dieren gemeen hebben 'tot het vlees' behoren en daarom minder ernstig zijn dan spirituele zonden die tegen de geest worden begaan.

Zo komen we tot de probleemstelling van deze bijdrage, namelijk de vraag hoe de onkuisheid zo veel gewicht heeft gekregen in de theologie, respectievelijk zo sterk verbonden is geraakt met de kern van het christelijk geloof. In deze bijdrage zal ik dat overwicht als een handicap van de klassieke theologie opvatten. Allereerst zal ik daarbij iets over zonde moeten zeggen. Wat betekent zonde eigenlijk, en op welke wijze is seksuele lust daarvan een afbeelding geworden? Vervolgens zal ik enkele nieuwtestamentische motieven voor het seksueel zondebegrip kort aanduiden. Daarna zal ik één theoloog wat langer toelichten als exemplarisch verantwoordelijk voor de institutionalisering van seks als zonde, namelijk Augustinus. Tenslotte zal ik deze bijdrage afsluiten

door na te gaan in hoeverre seks ook als deugd op te vatten is en de vraag beantwoorden of theologen daarin nog een reflexieve of pastorale taak hebben.

Seks als afbeelding

Het woord ‘seks’ duidt op een verschil naar geslacht. Het onderscheid naar man en vrouw heeft betrekking op lichamelijk onderscheid als voorwaarde van geslachtelijke reproductie. Seksualiteit is een conditie voor het voortbestaan van de menselijke soort en vertegenwoordigt daarmee – net als bijvoorbeeld voedsel en veiligheid – een centrale behoefte en een kernwaarde in het dagelijks leven. Die waarde blijkt in de theologie vaak ingebed in een taxonomie van familiewaarden waarin behalve normen van liefde en trouw ook economische verantwoordelijkheden en zorgplichten besloten liggen. Echter, een eenzijdige toewijzing van seksualiteit naar familiebanden laat wellust onbesproken. Lust is plezier, welbehagen of genot en vertegenwoordigt een kennelijk gevaar voor de ordening van het sociale leven. Dat gevaar wordt in een klassiek theologisch begrip van wellust religieus geduid. Het woord zonde is afgeleid van het Latijnse bijvoeglijk naamwoord ‘*sons*’ en betekent dan ‘schuldige’ aan een vergrijp, met name in religieuze zin. Ook bij wellust gaat het om de overtreding van een religieuze norm; of – in theologisch opzicht aangeduid – een schending van Gods wet.

In het Oude Testament wordt zonde opgevat als overtreding van Gods wil of de schending van zijn Verbond met het volk van Israël. Waar morele overtredingen bestraft worden op basis van ethische en juridische voorschriften heeft zonde expliciet de betekenis van een eigenmachtig vergrijp dat ingaat tegen de wens van God. Ook het Nieuwe Testament spreekt van zonde maar opvallend is dat Jezus vooral de conventionele interpretaties ervan aan de kaak stelt, zoals het idee dat rituele genoegdoening de zonde kan helen; dat zondaars uit de gemeenschap verstoten moeten worden; of dat lijden door begane zonden wordt veroorzaakt. De zeldzame momenten waar Jezus expliciet over zonde spreekt gebeurt tegen de achtergrond van zijn ervaring van een aanbrekend Godsrijk en de daaruit volgende aandacht voor vergeving. In de

paulinische theologie daarentegen heeft zonde meer het karakter van een ontologisch grondbegrip waarin de mens vanaf de zondeval vervreemd is geraakt van zichzelf. Zonde kent een antropologische wezensbepaling. De mens leeft in zonde totdat hij in Christus een 'nieuw leven' vindt. Jezus die zonder zonde is, geldt in de paulinische theologie als spiegel waarin de van zichzelf vervreemde mens 'bekeerd' kan raken; dat wil zeggen hij kan zichzelf herkennen in de goedheid en waarheid van de verrezen Christus, zoon van God. Door de dood van Jezus aan het kruis wordt de schuld van de mens tenietgedaan, en wel als mogelijkheid tot verzoening en rechtvaardiging. Met andere woorden, de zonde kan weliswaar als overtreding gelden maar is bij Paulus vooral bedoeld als aanduiding van een zelfmisbruik dat intrinsiek met het menszijn verbonden is. Alle mensen zijn zondaar. Iedereen is getroffen door het kwaad van de zondeval en daarom 'noodgedwongen' gericht op de redding die God in Christus biedt. Vergeving is niet allereerst de reparatie van een vergrijp maar vooral een verwijzing naar de mogelijkheid van Gods genade.

Kennelijk biedt de christelijke theologie de mogelijkheid om elke zonde op te vatten als uitdrukking van een verkeerde wezensbepaling van de mens. In de christelijke theologie is de mens altijd schuldig (*semper peccator*), al is hij om met Augustinus en Luther te spreken, tegelijkertijd gerechtvaardigd en schuldig (*simul iustus et peccator*). Schuldig is de mens omdat hij niet aan de zonde kan ontkomen en gerechtvaardigd omdat hij verlost kan worden in een aanvaarding van Jezus Christus, tijdens dit leven of door verlossing in het hiernamaals. Een belangrijke consequentie is dat over vergeving van zonden niet kan worden onderhandeld. Geloven lijkt in de christelijke theologie zo een 'tragische plicht'. Een deugdzaam leven dat zich afkeert van zonde is goed en prijzenswaardig maar het doet niets af aan de zondige natuur van de mens. Zonden worden door deugden niet gecorrigeerd maar behouden hun eigen gewicht. Geloven is vooral dat wat we met de term 'confessie' aanduiden: christendom is allereerst een schuldbekentenis.

Deze paulinische interpretatie van zonde die met name in de reformatorische traditie een grote nadruk heeft gekregen, heeft oude papieren in het Oude Testament. Dat kent geen begrip voor seksualiteit

of een daarmee aangeduid leerstuk. De verhouding van man en vrouw wordt weliswaar besproken en seksueel verkeer wordt her en der ook aangeduid, maar de morele kant ervan heeft vooral betrekking op de verhoudingen tussen man en vrouw binnen het huwelijk. Thema's zijn bijvoorbeeld wederzijdse plichten, trouw en ontrouw, feitelijke scheiding en nietigverklaring, een verbod op incest, sodomie, bestialiteit, en natuurlijk ook de liefde als grondslag van wederzijdse aantrekkingskracht. Seksualiteit staat vooral in dienst van goede huwelijksverhoudingen, en dat tegen de achtergrond van het belang dat de etnische identiteit van het Joodse volk over de generaties heen koste wat kost intact moet blijven. Des te opmerkelijker is het dat seksualiteit in de Joodse oermythe van het ontstaan van de mens een belangrijke rol speelt. Het idee van een onschuldige oorsprong van de mens ligt vervat in het verhaal over de tuin van Eden, de plaats waar God besluit dat de mens niet alleen kan blijven en daarom man en vrouw onderscheidt (Gen. 2:4b-25). Beiden – Adam en Eva – voelen geen schaamte voor hun seksueel onderscheid tot op het moment dat ze eten van de verboden vruchten van de boom die hen kennis van goed en kwaad geeft. Dat maakt hen bewust van hun naaktheid. De begeerte waaraan ze toegeven op het moment dat ze van de boom eten, wordt tot vloek. God verjaagt hen en de man moet voor zijn levensonderhoud werken aan de grond waaruit hij geboetseerd is, en de vrouw heeft haar man te begeren en haar zwangerschap en bevalling als last te beleven (Gen. 3:14-24). De oermythe is een schuldbelijdenis van het eigenmachtig streven van de mens naar kennis en naar het verlangen zo Gods gelijke te worden. Het schuldbewustzijn van Adam en Eva wordt weerspiegeld door de verlegenheid over hun eigen lichaam. Ze betalen hun mislukte claim op autonomie met seksuele schaamte. En dat niet alleen: hun onderlinge verhouding is behalve in seksueel ook in machtsopzicht veranderd: over de vrouw wordt gezegd dat haar begeerte nu niet meer op de kennis van goed en kwaad maar op haar man gericht zal zijn. Het commentaar van de Statenvertaling schrijft bij het betreffende zestiende vers van Genesis 3 daarbij heel puntig: "Gij zult gehouden zijn u naar uws mans wil te voegen, en zoeken onder hem te schuilen en door zijn beleid geregeerd te worden. [...] Dat is, hij zal macht hebben over u te gebieden, hetwelk

uw vlees nu lastig zal zijn, daar het vóór den val niet dan lieflijk was". De oermythe gaat niet over de zonde van seksualiteit – lust, begeerte, onkuisheid – ze gaat over de aanspraak van de mens op goddelijke macht. God echter buigt dat machtsverlangen van de mens om naar een machtsverhouding tussen beide geslachten. Tegelijkertijd – en dat is minstens zo belangrijk – gaat de mythe ook over het installeren van de schuld waar de wellust als elke andere zonde vanaf dat moment een weerspiegeling van zal zijn. En juist dit wordt seksueel gemarkeerd. Seks is een afbeelding van de zonde. Het lichaam is niet langer onschuldig; het is seksueel gehandicapt geraakt.

Seks als motief

Wie spreekt over de Joods-christelijke traditie veronderstelt een convergentie in opvattingen van deze twee religies. Dat verband is er wel degelijk. De historische Jezus was een Jood: zo werd hij ervaren en verstond hij zichzelf; een rondtrekkende rabbi zoals er velen waren, en bovendien een profeet met een apocalyptische denktrant die hij gemeen had met meer gelovigen van zijn tijd. Achter de vraag of Jezus ook een vrouw had – in zijn tijd was het vrij ondenkbaar dat hij die niet had – gaat dan ook de vraag schuil in hoeverre hij seksueel actief was. Dat dit niet evident te beantwoorden is, maakt het nog niet tot een perverse, cynische of alleen maar nieuwsgierige vraag. Het thema raakt niet alleen aan tal van klassieke theologische vraagstukken over Christus' menszijn, zoals die van incarnatie of hypostatische vereniging die speelden tijdens de metafysische discussies in de grote concilies, maar doet ook vragen stellen bij de verleidingen die Jezus volgens de evangelieteksten overkomen zijn. De synoptische evangelisten Marcus (1:12-13), Matheus (4:1-11) en Lucas (4:1-13) melden dat Jezus verleidingen kende, al wordt over de aard van de verleidingen niet veel verteld. In de aan Paulus toegeschreven brief aan de Hebreeën wordt gesteld dat Jezus kan meevoelen met menselijke zwakheden omdat hij in verleidingen zelf op de proef is gesteld. Dat waren echter beproevingen zonder zonde (Hebr. 4:15), waarmee in zekere zin de angel uit Jezus' verleidingen wordt gehaald. De liefde waarover de evangelies spreken wordt in theologisch en pastoraal opzicht

vooral moreel geïnterpreteerd als een belangeloze warmte en aandacht voor behoeften en noden van anderen (*agape*) en wordt niet begrepen als een door eigen passie gedreven behoefte tot lichamelijk contact (*eros*). Nu geven uitspraken van Jezus ook wel aanleiding om te veronderstellen dat hij allerlei vormen van conventionele liefde afwees in het kader van het door hem gepredikte aanbreken van een nieuwe sociaal-religieuze orde. Vormen van liefde als instinctieve zorgzaamheid binnen de familie (*storge*) en egalitaire vriendschap (*philia*) zijn in het licht van zijn aangekondigde Rijk Gods minder belangrijk. "Wie mij volgt maar niet breekt met zijn vader en moeder en vrouw en kinderen en broers, ja zelfs met zijn eigen leven, kan niet mijn leerling zijn" (Lc.14:26). Zo'n verstrekkende uitspraak illustreert de apocalyptiek in het denken van Jezus maar maakt hem in zekere zin ook seksloos.

Het is één ding om radicaal te zijn in het afzweren van eigen verlangens; het is wat anders om zelf verlangd te worden. Die constatering wordt opgeroepen door de figuur van Maria Magdalena, de vrouw die in de evangelies een centrale rol vervult als ondersteuner en verzorger van Jezus, als getuige bij zijn kruisiging, aanwezig bij de begrafenis, en als eerste aanwezig bij het lege graf om hem te balsemen. Dat een overleden rabbi anders dan door zijn eigen vrouw zo wordt verzorgd is in Joods gebruik eigenlijk uitgesloten. Bovendien is Maria eerste getuige van zijn verrijzenis, zoals dat in het evangelie van Johannes (20:14-18) heel lichamelijk en ontroerend wordt beschreven: "stop met je aan me vast te klampen" (*noli me tangere).* De gedachte is moeilijk te vermijden dat zij zijn vrouw of geliefde was; een gedachte die zich ook opdringt in het lezen van diverse gnostische evangelies. De hypothese verliest niet aan kracht voor wie onderkent dat Maria Magdalena later op alle mogelijke manieren in de theologische traditie is weggeduwd, namelijk als door Jezus van de duivel genezen, als bekeerde hoer, of als (vrouwelijke) apostel van de (mannelijke) apostelen. Het zijn historisch betwijfelde en exegetisch bedenkelijke bepalingen van de identiteit van Maria Magdalena, maar kennelijk is er een theologisch motief om vrouwen – met name in hun mogelijk seksuele rol – weg te schrijven als religieus onbelangrijk, zo niet gevaarlijk.

De kwestie van Jezus' seksualiteit en dito verleidingen hangt uiteraard samen met de Joodse conventies en voorschriften op dit punt. De evangelieteksten laten zien dat Jezus zich weliswaar religieus profileerde door de ethiek van zijn tijd sociaal te radicaliseren, maar er zijn niet veel aanwijzingen dat hij dat op het terrein van de seksuele moraal ook deed. Integendeel, kennelijk sloot hij zich wat betreft opvattingen over huwelijk, scheiding en overspel aan bij de gangbare Joodse opvattingen van zijn tijd. Tegelijkertijd vertellen de evangelieteksten over de bijzondere aanwezigheid van vrouwen onder zijn volgelingen, over de maaltijden, zijn aanwezigheid op feesten, het drinken van wijn, zijn relativering van de vasten, de inclusie van prostituees; allemaal zaken waarin hij zich niet alleen markant onderscheidde van zijn Joodse omgeving maar die evenzeer zinnelijke openheid veronderstellen. Niet vergeten mag worden dat de kern van het geloof door Jezus omschreven wordt in naar zichzelf verwijzende fysieke metaforen: zijn lichaam als brood om te eten en zijn bloed als wijn om te drinken. Het laat onverlet dat we op grond van schriftelijke bronnen niets weten over Jezus' seksualiteit. Dat mag echter niet tot de conclusie leiden dat Jezus aseksueel was, en nog minder dat zijn geestelijke boodschap gepaard ging met een opvatting dat het lichaam bron van zonde is (Loader 2005).

Wie de brieven van Paulus leest kan zich moeilijk aan die laatste conclusie onttrekken. Hij is zich zeer bewust van het verband van moraal en seksuele begeerte en hij instrueert op dit punt zijn gelovigen op tal van punten en zonder misverstand: "U kent de voorschriften die wij u op gezag van de Heer Jezus hebben gegeven. Het is de wil van God dat u een heilig leven leidt: dat u zich onthoudt van ontucht, dat ieder van u zijn lichaam heiligt en in eerbaarheid weet te beheersen en dat u niet zoals de ongelovigen, die God niet kennen, toegeeft aan uw hartstocht en begeerte. Schaad of bedrieg uw broeder of zuster in dit opzicht niet, want de Heer vergeldt dit alles, zoals wij u vroeger al nadrukkelijk hebben voorgehouden. God heeft ons niet geroepen tot zedeloosheid, maar tot een heilig leven. Dus wie deze voorschriften verwerpt, verwerpt niet een mens, maar God, die u zijn heilige Geest geeft" (1 Tess. 4:2-8). Paulus staat seks in monogame relaties toe en dan slechts als noodoplossing zonder cultivering van lichamelijk verlangen

of passie. Gehuwden mogen elkaar de gemeenschap niet ontzeggen maar vooral met het motief om Satan niet de kans te geven de menselijke controle over de verlangens van het lichaam te ontnemen. Paulus kent als celibatair levend man aan de ongetrouwde staat en de praktijk van seksuele onthouding een grote betekenis toe. Dat ideaal van kuisheid of zelfs celibataire seksloosheid tekent hij dan ook scherp af tegen allerlei seksuele praktijken die hij in zijn brieven in een verzamelterm als hoererij (*porneia*) aanduidt (1 Cor. 5:1; 6:13, 18; 7:2; 2 Cor. 12:21; Gal. 5:19; 1 Tess. 4:3). Seks is bij Paulus een te vermijden zaak en dient hooguit ter voortplanting en geldt bepaald niet als een zaak van het goede leven (Dunn 1998; Martin 2022). Het geslachtsleven is een *zero sum game*. Hoe meer seks hoe minder geloof en hoe meer geloof hoe minder seks: *you can't have it both*. Paulus kan in die zin verantwoordelijk worden geacht voor het verbinden van de zonde der wellust met de kernmetafoor van de antropologische schuld die we uit de oermythe kennen.

Paulus deelde met Jezus het apocalyptische geloof dat de laatste dag nog gedurende zijn generatie zou aanbreken. Enerzijds relativeerde dat de nadruk op sociale conventies; het Godsrijk zou dergelijke dagelijkse zorgen binnenkort toch laten verdampen. Anderzijds maakte dat een goede voorbereiding op een laatste oordeel essentieel. Een moreel zuiver leven was hoe dan ook belangrijk in een diaspora context waarin Paulus te maken had met divergerende opvattingen, juist ook op seksueel gebied. Seks met slaven was niet ongewoon. Homoseksualiteit werd in de Romeinse context toegestaan en in hogere kringen gerespecteerd, maar was in de Joodse context een gruwel. Dat verklaart de strakke kerygmatische en didactische stijl waarin Paulus in zijn brieven over seksualiteit spreekt. Daarbij moet bedacht worden dat het publiek dat hij toespreekt een mannelijk publiek is, volgens de toenmalige conventie dat de kerk vooreerst een mannelijke broederschap was die zich in morele en religieuze zin moest onderscheiden van haar Romeinse omgeving. Dat laat onverlet dat Paulus mannen met een pastoraal motief aanspreekt op hun seksuele oriëntatie naar vrouwen. Dat mag dan getuigen van een pastorale zorg voor het behoud van een goede huwelijksband en passende gezinsverantwoordelijkheden; maar het heeft een specifieke seksuele moraal ook hecht verbonden met religieuze overtuigingen.

Hoewel Paulus Jezus nooit ontmoet heeft, is hij wel de eerst getuigende van Jezus die we kennen, zij het met een klemtoon op de postmortale Jezus; de theologische classificatie van Jezus als de Messias en Zoon van God. Paulus interpreteert lichamelijk verlangen als hecht verbonden met de zondeval. De oermythe is het protologisch oorsprongsverhaal van de mens dat een eschatologisch einde neemt met de verrijzenis van Jezus als de Christus. De dood van Jezus aan het kruis lost de oerzonde in en het is deze 'blijde boodschap' die wordt verkondigd. Bij Paulus staat daarin het aanbreken van het Godsrijk door de parousie – de wederkomst van Jezus – voorop zoals in zijn brieven duidelijk blijkt (Rom. 16:20, 1 Kor. 1:7-8, 10:11 en 15:51; Fil. 1:10, 4:5; 1 Thess. 3:13, 4:15, 4:17, 5:23; 1 Tim. 6:14; Heb. 1:1-2, 10:37). Op de eind-dag zal niet alleen Jezus lichamelijk weer verschijnen, maar ook doden zullen lichamelijk verrijzen, zij het in een verheerlijkte staat. In de eindtijd geen seks, zoveel is duidelijk. Of in een theologische interpretatie: de paradijselijke onschuld van het lichaam is hersteld; man en vrouw zijn de schaamte van hun onderscheid voorbij. Tot dat eindtijdelijke moment is het lichaam met zijn verlangen, drift en lust nog een lastige en weerbarstige huls voor een geestelijk ideaal. Seks is eens te meer een handicap.

Seks als institutie

De vroege kerk heeft voortdurend moeten onderkennen dat de eindtijd nog niet aanbrak. Christus keerde fysiek niet terug en wat bleef is de paulinische confessie die gaandeweg legitimiteit in het Romeinse leven kreeg en zo tot het ontstaan van een christelijke wereldreligie bijdroeg (Hunter 2018; Wheeler-Reed 2017). De theologie van de seksualiteit – als je daarover al kunt spreken – heeft de paulinische vermenging van wellust en oerzonde aanvaard. Die opvatting is in de kerkgeschiedenis door diverse theologen overgenomen en verder ontwikkeld. Eén van die theologen is kerkvader Aurelius Augustinus (354-430), bisschop van Hippo in Noord-Afrika. Hij is belangrijk vanwege zijn 'institutionalisering' van een theologie waarin seksualiteit vooral als zonde wordt geïnterpreteerd, al is hij daarin juist openhartig en authentiek.

Van Augustinus is bekend dat hij terugblikkend op zijn jeugd zich tot God richtte met de verzuchting, “schenk me kuisheid en onthouding, maar nu nog even niet”. Hij wilde naar eigen zeggen geheeld worden van de ‘ziekte der wellust’ maar tegelijkertijd was hij bang dat God zijn gebed direct zou verhoren en dat hij de bevrediging van zijn seksuele verlangens definitief zou moeten ontberen (Belijdenissen 8: 71.7). Inderdaad leidde de jonge Augustinus een plezierig leven en had hij een vaardig oog ontwikkeld voor vrouwelijk schoon. Hij sliep vrijmoedig met zijn vriendin totdat God hem beval te trouwen. Augustinus’ besluit om van zijn seksuele begeerte dan ook maar geheel af te zien valt hem niet eenvoudig. Hij is oprecht in zijn ambivalentie en spreekt daar vrijmoedig over: “[…] een brutale verslaving (hield) mij in zijn greep […] mijn twee willen, een oud en een nieuw, een lichamelijk en de ander geestelijk, waren met elkaar in oorlog, en door hun conflict werd mijn ziel verwoest” (Belijdenissen 8:5.10). Seks is voor Augustinus een kluister die ons aan het tijdelijke bindt terwijl God een alternatief biedt dat vrijmaakt om het eeuwige te omarmen. Hij verwijst zo naar ‘de lust van het vlees’ (*concupiscentia*), en kijkt er met name in het tweede hoofdstuk van zijn ‘Belijdenissen’ (*confessiones*) op terug als een relict uit zijn puberteit; een niet goed behandelde aandoening die helaas nog regelmatig de kop opsteekt. In de intimiteit van het gebed – dat zijn deze belijdenissen behalve een publieke kennisgeving immers ook – is Augustinus er even authentiek als afwijzend over. Niet alleen de fantasmatische auto-erotiek, maar ook seks voorafgaand aan of buiten het huwelijk om, en zelfs lichamelijke begeerte binnen het huwelijk; het hoort niet bij het echte leven; althans gelukkig word je er niet van.

Augustinus is zo schatplichtig geworden aan een theologie die de geest tegenover het lichaam stelt en wel door het eeuwige tegenover het tijdelijke te plaatsen, en vervolgens het eerste als nastrevenswaardig en het laatste als verwerpelijk te omschrijven. Het zijn dergelijke parallelle dichotomieën die eeuwenlang het theologisch denken over seks hebben bepaald. Het veronderstelt een bepaalde conceptie van seksualiteit waarin ziel en lichaam elkaar bevechten. Filosoof en classicus John Rist (2014) stelt dat de augustijnse theologie een intrinsiek gebrekkige reflectie biedt op kernbegrippen als liefde, wil en vrijheid die in later eeuwen,

– overigens deels doordat Augustinus' theologie inmiddels toen al niet meer begrepen werd – tot verdere degeneratie van het denken over seksualiteit heeft gevoerd. Het is daarom goed om enkele elementen uit de theologie van Augustinus naar voren te halen die kenmerkend zijn geworden voor de institutionalisering van het christelijke denken over seksualiteit. Ik licht ze hier toe als de onmatigheid, de onwilligheid en de ongeordendheid van seks.

Seks wordt in de klassieke theologie allereerst als onmatig opgevat. Augustinus weet er alles van. Het tweede boek van zijn belijdenissen bevat een veelbesproken verhaal dat Augustinus vertelt over zijn jeugd. In eerste instantie gaat het hier niet over seks maar over diefstal. Augustinus plukt samen met vrienden peren van een overhangende tak van een perenboom uit de tuin van zijn buren. Het gaat om laaghangend fruit dat niet eens smakelijk is maar dat hij toch steelt, vertrapt en aan de varkens voert. Geen groot vergrijp, maar Augustinus illustreert met dit verhaal dat net als baldadigheid ook seks een oncontroleerbaar karakter heeft. Matigheid doet het niet goed in de lichaamsdrift. Seks is moeilijk te doseren, ze kan het lichaam in zelf-gecentreerde fantasieën gevangenhouden en dreigt de morele band met liefde snel te verliezen. De overgave aan de natuurlijke drijfveren van het lichaam doet de oriëntatie van de geest op haar bovennatuurlijke bestemming geen goed. Dergelijke stelselmatige beschrijvingen van seksualiteit vanuit haar disfuncties maken het lastig om haar belang positief naar waarde te schatten. Seksueel gedrag wordt de pas afgesneden met een verwijzing naar het verslavend karakter ervan. Zinnelijkheid als vermogen om prikkels op eigen betekenis, functie en context te beoordelen, heeft weinig plek in de geestelijke doeloriëntatie van de mens. De geest wordt ontstoffelijkt en geïdealiseerd, verhoogd en verdiept. Onder verwijzing naar haar postmortale belang raakt het lichaam bij leven al ontzield. Voor Augustinus is de maat van seksualiteit weliswaar de liefde, maar het belangeloze karakter daarvan schiet makkelijk langs de praktijk van zinnelijkheid heen.

Met bovenstaande donkere opmerkingen doen we Augustinus eigenlijk geen recht als theoloog die tegelijkertijd de menselijke keuzevrijheid hoog in het vaandel droeg. Nadruk op keuzevrijheid impliceert

dat seksuele activiteit alsnog tot vrije en positieve gedragskeuzes kan behoren. Augustinus beweert echter tegelijkertijd dat alle activiteit van God afkomstig is en dat de mens daarom alleen het goede kan willen (Brown 2005). Na een lange theologische strijd kan Augustinus niet langer instemmen met het idee dat het kwaad de tegenpool van het goede is; iets dat beleden werd in de kosmologie van het manicheïsme waartoe hij zich eerder aangetrokken voelde. Een dualisme van goed en kwaad zou de almacht van God – bron van al het goede – aantasten. Daarom ontleent Augustinus aan de neoplatonist Plotinus (204-270) het idee dat het kwaad geen kosmologische noodzaak of toeval is, maar product van de menselijke wil – en 'wil' dan begrepen in de betekenis dat de mens het goede niet aanvaardt. Het kwaad bestaat slechts bij gratie van het vermijden van het goede (*malum privatio boni est*). Dat uitgangspunt verbindt Augustinus met de Platoonse opdracht om illusies te vermijden en te streven naar het perfecte bestaan. We zien het goede niet meer en houden per vergissing het kwaad voor het juiste. Augustinus gaat er daarmee van uit dat al het goede van God komt en onontkoombaar juist is. De wil van de mens impliceert een eenrichtingsverkeer, namelijk die van het leren onderkennen van Gods wil. Het is Gods Geest die liefde uitstort in het hart, niet omdat wij het zijn die dat willen maar omdat de wil het goede al in zich draagt en hooguit vereist dat we de afwezigheid van het goede – zoals de handicap van begeerte – wegnemen. Het kwaad kent geen eigen bestaan; het bestaat uit het wegnemen van het goede dat noodzakelijk aangenomen moet worden omdat God het goede zelf is en het kwaad niet kan willen. Daarmee komt de verantwoordelijkheid bij de mens te liggen die het goede niet anders kan ontlopen dan door zelf het kwaad in stand te houden. Ook seks is een kwaad voor zover het Gods wil ontloopt. Weliswaar installeerde God in de oermythe van Genesis de geslachtelijkheid van de mens maar met de zondeval is de seksualiteit tot een last geworden. De zondeval is immers een claim van de mens op autonomie, waarvan de straf als schuld afgebeeld wordt op het lichaam zoals we eerder poogden aan te tonen. Oriëntatie op het genot van het eigen lichaam is een vorm van blindheid die het 'ultiem goede' dat ieder mens noodzakelijkerwijs nastreeft aan het oog onttrekt (Burt 1987). Voor Augustinus mag dat een blijde boodschap zijn; het

heeft tegelijkertijd een visie op het lichaam geïnstitutionaliseerd waarin voor zelfbepaling in seksueel gedrag geen andere morele keuzes mogelijk zijn dan die door sluitredeneringen geïdentificeerd worden met de wil van God.

Naast onmatigheid en onwilligheid als theologische motieven in het denken van Augustinus is er nog een derde kenmerk dat tot een specifieke institutionalisering van seksuele zonde in het christelijk denken heeft bijgedragen, namelijk de ongeordendheid van seks. Met die ongeordendheid wordt bedoeld dat zondig en onkuis leven wordt veroorzaakt door een ontbrekend inzicht in de systematiek van morele voorschriften die beantwoorden aan Gods wil. Daarbij wordt vooral naar de oncontroleerbaarheid van verlangens en hartstochten gewezen die desoriënterend zijn en een normale ordening van morele waarden in de weg staan. Deze wanorde moet worden hersteld door de reparatie van de natuurlijke ordening der morele beginselen. Deze identificatie van wat moreel juist is en wat biologisch normaal is verwijst naar de natuurwet, en wel in twee met elkaar vaak vervlochten varianten. De eerste versie is voluntaristisch waarbij een set regels als geweten in de menselijke geest aanwezig wordt geacht op grond waarvan de mens kiest en handelt, en de tweede naturalistisch waarbij aangenomen wordt dat een hoogste goed (*telos*) met het wezen van de mens gegeven is en waardoor hij zijn eigen natuur dient door moreel te handelen. In beide vormen is God aanwezig: in het eerste geval door God als wetgever die de geldigheid van normen centraal stelt; in het tweede geval doordat God de mens het natuurlijk vermogen schenkt om specifieke situaties te beoordelen op de vereisten van voorgehouden normen. Het eerste model neigt naar een opvatting waarin intenties worden beteugeld om aan normen te kunnen voldoen, terwijl het tweede model de prudente overwegingen en vaardigheden van de mens beklemtoont die afhankelijk van de omstandigheden verschillende keuzes toelaten. Gezien de voorafgaande kenmerken kan het geen verbazing wekken dat Augustinus – in tegenstelling tot bijvoorbeeld Thomas van Aquino – eerder als aanhanger van het eerste model kan worden gezien. Augustinus veronderstelt een in de mens door God geïmplanteerde morele wet die onveranderlijk en tegelijkertijd rationeel kenbaar is en daarom verplichtend is

(Dougherty 2019). Voor Augustinus veronderstelt het leren kennen van die wet een op Platoonse leest geschoeide ontmaskering van de schijnwereld door deze te ontdoen van haar verleidingen, misverstanden en dwalingen en daarmee toegang te krijgen tot de echte werkelijkheid in een intelligibele participatie aan God (Zwollo 2018). Daarvoor is dan wel reiniging van de zonde nodig die ons bindt aan de schijnwereld en die de toegang tot het ware leven verhindert. Dat leidt tot een engelachtig beeld van de mens die aan zichzelf ontstegen is: *Eo quippe ipso imago eius est quo eius capax est eiusque esse particeps potest,* oftewel, hoe meer de geest een afbeelding is van God, hoe meer hij God kan begrijpen en aan Hem kan deelnemen (*De Trinitate* XIV:11). Het zal duidelijk zijn dat het seksueel geïnteresseerde lichaam daar weinig bij te zoeken heeft. Tot op de dag van vandaag beïnvloedt dit ontlichaamde ideaal een christelijk beeld van seksualiteit als zonde die instructie en therapie behoeft, gericht op beheersing van de hartstochten, het vermijden van gelegenheden die aanleiding geven tot seksuele prikkeling, het bevorderen van kuisheid door goede voorbeelden, en het goed instrueren van het belang ervan voor een gelukkig leven.

Seks als ethiek

Seks is kennelijk een handicap: de klassieke theologie ziet seks niet alleen als een moreel afbreukrisico voor een deugdzaam leven, maar heeft het bovendien verbonden met dogmatische leerstukken van schuld en verlossing. Valt er met seks als handicap dan wel te leven? Tegenwoordig is dat een gevoelige vraag die ook door het seksueel misbruik in kerken wordt opgeroepen. In het publieke debat blijkt de schuldthematiek rijkelijk aanwezig, zelfs als de maatschappelijke discussie iedere verwijzing naar christelijk gedachtegoed mist. Het contemporaine discours over seks is telkens schuldbeladen en wordt vaak gevoerd in termen van sociaal onveilige situaties, dader- en slachtoffer-onthullingen, grensoverschrijdend gedrag en seksuele intimidaties. Evident is dat seksualiteit daarin evenzeer als handicap geldt, zij het vooral in quasi juridische termen van verwijten, tekortkomingen, overtredingen, fouten en aansprakelijkheden. In het discours over seks is schuld dus nog steeds een

onvermijdelijk trefwoord. Deugt er dan niets aan seks? Wat is de 'goedheid' van seks? En heeft de theologie daarin iets te bieden?

Een belangrijke constatering is dat de huidige sociale en culturele opvattingen over seks niet zomaar als demoralisering kunnen worden opgevat. Moderne attituden over seks hangen sterk samen met veranderingen in techniek, welvaart en sociale verhoudingen. De seksuele functies van voortplanting, liefde en begeerte die traditioneel samenhangen zijn verzelfstandigd geraakt en worden zo normatief ook steeds meer als verschillend ervaren. Deze functies zijn in de traditionele gezinsopvatting vanzelfsprekend op elkaar betrokken, maar hebben in het moderniseringsproces een eigen autonomie gekregen hebben. Voortplanting is van techniek voorzien. Zwangerschappen kunnen worden voorkomen (anticonceptie), afgebroken (abortus), of technisch gerealiseerd (kunstmatige inseminatie). Het geeft in het bijzonder vrouwen de mogelijkheid om seks los te zien van voortplanting en zich daarmee in dat opzicht tegenover mannen onafhankelijker op te stellen. Liefde is geëmancipeerd geraakt, althans minder afhankelijk van paternalisme en traditionele loyaliteiten. Liefde veronderstelt niet langer per definitie een huwelijksband (samenwonen), levenslange verbintenissen (scheiding), eenkennige loyaliteiten (polyamorie), man-vrouw relaties (homo- en lesbische relaties), of biologische rollen (transgender veranderingen). Liefde heeft een sterker en momentaner keuzekarakter gekregen. Ook de begeerte heeft veranderingen ondergaan. Ze is voorwerp geworden van commercialisering (seksualisering van producten), digitalisering (internetpornografie), medialisering (sexdating), en individualisering (auto-erotiek). De drie functies van seks die eerder institutioneel afgestemd waren – of althans als zodanig werden voorgehouden – lijken verzelfstandigd. Voor voortplanting is noch het huwelijk noch de liefde per se noodzakelijk, en ook begeerte en liefde lijken elkaar minder te veronderstellen. Dergelijke culturele veranderingen zijn uiteraard moreel relevant. Waar liberale groepen spreken over verworvenheden van emancipatie en gelijkberechtiging is voor conservatieve groepen van waardeverlies en normovertreding sprake. Seks is daarmee een verzamelterm voor heterogene betekenissen die steeds minder sociale consensus veronderstellen en eerder tot politieke partizanenposities of zelfs

cultuurstrijd lijken bij te dragen waarin seculiere, stedelijke en hoogopgeleide groepen tegenover religieuze, rurale en laagopgeleide groepen komen te staan. Wie in dit gevecht niet vooraf al in een kamp terecht wil komen zal een passende ethische argumentatie rond seksualiteit moeten volgen. Ik schets aan het slot van mijn bijdrage een vijftal uitgangspunten die daarbij in acht kunnen worden genomen, namelijk morele autonomie, de behartiging van seksuele kernwaarden, de complementariteit van seksuele functies, wilszwakte en persoonlijke validiteit.

Een eerste beginsel is dat van morele autonomie waarin een persoon vrij en argumentatief oordeelt over eigen seksueel gedrag. In de klassieke theologische ethiek is dat ongetwijfeld de lastigste uitdaging. Het vergt een onderkenning van de keuzevrijheid van personen om zelf te oordelen over zaken die de persoon zelf betreffen zonder dat daarin a priori (andere) beginselen of instanties worden aangenomen. Autonomie is niet zomaar 'doen wat je wilt' maar veronderstelt dat je je houdt aan zelfopgelegde verplichtingen die in vergelijkbare situaties ook voor anderen kunnen gelden. Seksuele vrijheid is dan de onderkenning van een recht op seksueel gedrag zelfs als dit afwijkt van een sociale norm, mits daarvoor overtuigende motieven worden aangereikt en de persoon in eigen oordeel en handelen ook voldoende competent blijkt te zijn daaraan te kunnen voldoen. Een ander woord is hier attitudinale reflexiviteit: houdingen rond seksualiteit worden niet voetstoots aanvaard maar cognitief, affectief en evaluatief op eigen merites beoordeeld; een voorwaarde om in toenemend plurale contexten discursief te kunnen blijven participeren.

Een tweede optiek is noodzakelijk voor degenen die onderkennen dat verschillende autonome personen of partijen aan elkaar tegengestelde beginselen kunnen nastreven, hetgeen praktische problemen van moreel oordelen niet oplost. Met andere woorden, naast het autonomiebeginsel dienen ook empirische kernwaarden aangeduid te worden die verbonden zijn met haar object, in casus seks. Tot die kernwaarden die aan seks ervaren worden behoren die kenmerken waarin seksualiteit evenwichtig omschreven wordt, als vrije keuze beoordeeld wordt en als organische bijdrage aan welzijn wordt opgevat. Seks is een vitale kracht waarin mensen zich fysiek kenbaar maken als personen met een

uniek lichaam en met een eigen erotische energie die een beroep doet op erkenning van eigen aanwezigheid, behoeften en verlangens. Naast deze zelfpresentatie is verbondenheid, dat wil zeggen de ervaring een te zijn met een ander in een contact met de eigen biologische natuur een centrale waarde. Vervolgens is ook congruentie van belang, opgevat als het van elkaar afhankelijk raken in verschillende genderrollen waardoor wederzijdsheid en wederkerigheid in relaties wordt beleefd. Ook meer generiek gesproken zijn gedeelde waarden en normen belangrijk in het aangaan van lichamelijk contact en het dragen van een intieme verantwoordelijkheid voor elkaar. Het beleven van vervulling legt de klemtoon op compleetheid; een orgastische beleving van het meer zijn dan de som der delen; het contact tussen twee personen. Vervolgens is seks een uitdrukking van plezier, en beleving van genot en voldoening in lichamelijk functioneren, waarin voldaan wordt aan alles wat het lichaam aan zintuigelijke indrukken te bieden heeft. Ook draagt seks bij tot inzicht in elkaars unieke identiteit waar het lichaam de tastbare uitdrukking van vormt. Het hebben van een relatie biedt bovendien een sociale status die de grondslag vormt van gezamenlijk optreden in dynamische aanpassing aan de rollen en normen die de samenleving daarvoor biedt. Tenslotte is diepe voldoening een resultaat van seks; een gevoel van gemoedsrust dat een gevolg is van intiem samenzijn en dat ook spiritueel kan worden beleefd (Alehagen et al. 2012). Duidelijk wordt zo dat seks niet zo zeer of per definitie betrekking heeft op het volgen van individuele impulsen, verlangens en intenties maar vooral draait om het waarnemen, het ontvangen, en het communiceren daarvan al naar gelang de context daartoe kansen biedt of daarom vraagt. Daar is veel meer over te vertellen, maar vooralsnog is het voldoende om op dergelijke evidente eu-functies van seks te wijzen. Seks vormt een elementaire, vitale en positieve drijfveer van menselijk handelen. Een theologie van de seksualiteit heeft in dit opzicht nog bijzonder veel te leren.

Een derde punt laat één aspect van de competentie van autonomie scherper naar voren komen, namelijk de complementariteit van de eerder aangeduide seksuele functies. Het onderkennen van een band tussen begeerte, liefde en voortplanting is meer dan een constatering. Ze bevat ook een morele implicatie dat anderen in de begeerte niet alleen

object zijn van seksueel gedrag maar ook wederkerigheid veronderstellen die in de liefde optimaal wordt geborgd. Bovendien bevat deze complementariteit van seksuele functies de mogelijkheid van procreatie waarmee langdurige morele intermenselijke verplichtingen worden aangegaan. Dergelijke implicaties en gevolgen relativeren de autonomie van de persoon niet maar beklemtonen juist het belang om de seksuele relatie altijd ook als te verantwoorden eigen keuze te begrijpen. De autonomie van de één veronderstelt die van de ander en de vaardigheid om dit te blijven onderkennen is wellicht nergens zo belangrijk als in het seksueel verkeer.

Vervolgens is een vierde beginsel belangrijk omdat het de menselijke gebrekkigheid in het nakomen van verplichtingen – zo centraal in het uitgangspunt van autonomie – aan de orde stelt. Ik doel op de zwakheid van de wil (*akrasia*) die hier de spanning beschrijft tussen het beginsel van zelfwetgeving – dat neutraal staat tegenover haar object – en zelfregulering – dat een te beheren motivationeel beginsel veronderstelt (Audi 1990). Op het eerste gezicht sluit de beschreven Paulijnse en Augustijnse seksuele moraal hier naadloos op aan. Is immers begeerte geen wilszwakte die bestreden moet worden door het stellen van morele grenzen? Het beginsel van wilszwakte stelt weliswaar grenzen aan de autonomie; echter niet die van a priori normen die aan het gedrag worden gesteld maar juist die de kern van het autonomiebeginsel beschrijven, namelijk het punt van het eigen intentiebeheer. Wilszwakte valt attitudinaal te beschrijven naar cognitieve aspecten (te weinig inzicht hebben of zoeken), affectieve aspecten (de kracht van emoties miskennen) en evaluatieve aspecten (situaties onvoldoende beoordelen). Wilszwakte als zodanig pleit met andere woorden niet voor externe normen maar voor zelfonderzoek. Hier liggen dus uitdagingen voor de theologie om een psychologie van de wil in haar haar ethiek te betrekken.

Ten vijfde en tenslotte vormt de deugd een relevant ethisch begrip dat het voorafgaande samenvat als uitdrukking van persoonlijke validiteit. Deugd – in een korte beschrijving – is datgene wat een persoon goed maakt. Deugd maakt mensen moreel aantrekkelijk en voorwerp van respect. Het relativeert een ethische klemtoon op plichten (deontologie) of handelingsgevolgen (consequentialisme) door meer nadruk

te leggen op voortreffelijkheid (*arete*) als inspanning om door prudent overleg (*phronesis*) bij te dragen tot een gelukkig leven (*eudaimonia*). Voor een opvatting van seks als ethiek heeft deze benadering goede papieren. Niet alleen legt het de klemtoon op positieve disposities van de persoon als bronnen van zinervaring maar het stelt de intentionaliteit van seks ook centraal als uitgangspunt van verbetering. Seksualiteit als voorwerp van gelukstreven staat haaks op de vroegchristelijke opvattingen over de zonde van de begeerte. Een deugdethiek biedt niet dezelfde evidentie als die van de oude theologen. Daarentegen scherpt ze wel de waarneming voor menselijke activiteit en doet ze een beroep op de authenticiteit waarmee die vorm krijgt. In moderne contexten waarin over seksualiteit vrijer gedacht wordt geldt authenticiteit dan ook als belangrijke procescriterium voor de validiteit van morele oordelen. Over de uitslag van dergelijk gelukstreven wordt vooraf niet beslist, en dat is een uitdaging die een noodzakelijke correctie vormt op de vroegchristelijke ethiek van seksualiteit.

Na deze opsomming van vijf uitgangspunten voor een ethiek van seksualiteit rest nog de vraag wat theologen hierin te bieden hebben. Niet zo veel. Theologen hebben de seksualiteit gehandicapt, zo luidde immers het betoog. Feministische auteurs hebben recent goede bijdragen geleverd (Ammicht-Quinn et al. 2013; Ruether 2000). Dat laat echter onverlet dat we eigenlijk geen seksuele theologie kennen, en voor zover ze er wel was heeft de mannelijke, ascetische, celibataire signatuur haar inmiddels opgesloten in een conservatief kampement dat zich nauwelijks nog uiteenzet met inzichten uit de moderne seksuologie. En dat is eigenlijk zonde.

Bibliografie

Alehagen, S., Wilmoth, M., & Berterö, C. (2012). Defining and Clarifying Sexual Health: A Simultaneous Concept analysis. In L.V. Berhardt (Ed.), *Advances in Medicine and Biology*, Vol. 28 (pp. 177-198). Nova Science Publishers.

Ammicht-Quinn, R., Quinn, R. A., Quindeau, I., Lutterbach, H., Fuchs, O., Frank, J., Ammicht Quinn, R., Heimerl, T., Bucher, R., Schaupp, W., Diem, A., Richter-Appelt, H., Borgman, E., Borgman, E., Reck, N., Reinmuth, E., Ornella, A., & Knauss, S. (2013). *"Guter" Sex: Moral, Moderne und die katholische Kirche*. Brill | Schöningh. DOI: 10.30965/9783657775446

Audi, R. (1990). Weakness of will and rational action. *Australasian Journal of Philosophy*, *68*(3), 270-281. DOI: 10.1080/00048409012344301

Brown, M. (2005). Augustine on Freedom and God. *The Saint Anselm Journal*, *2.2*, 50-65.

Burt, D. X. (1987). Augustine and Divine Voluntarism. *Angelicum*, *64*(3), 424-436. http://www.jstor.org.ru.idm.oclc.org/stable/44616052

Dougherty, R. J. (2019). St. Augustine on natural law. In J. L. Crowe, Constance Y. (Ed.), *Research Handbook on Natural Law Theory* (pp. 57-75). Elgar.

Dunn, J. D. G. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*. Eerdmans Puiblishing.

Hunter, D., G. . (2018). *Marriage and sexuality in early christianity.* Fortress Press.

Loader, W. R. G. (2005). *Sexuality and the Jesus tradition / William Loader.* William B. Eerdmans Pub. Co.

Martin, D. B. (2022). Paul and Sexuality. In M. V. Novenson & R. B. Matlock (Eds.), *The Oxford Handbook of Pauline Studies* (pp. 637-653). Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199600489.013.15

Philippa, M., & Debrabandere, F. (2003). Etymologisch woordenboek van het Nederlands. In *EWN*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Rist, J. M. (2014). *Augustine Deformed: Love, Sin and Freedom in the Western Moral Tradition*. Cambridge University Press.

Ruether, R. R. (2000). Sex and the body in the Catholic tradition. *Conscience*, *20*(4), 2-12. https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/12178913.

Wheeler-Reed, D. (2017). *Regulating Sex in the Roman Empire: Ideology, the Bible, and the Early Christians*. Yale University Press.

Zwollo, L. (2018). *St. Augustine and Plotinus: the human mind as image of the divine*. Brill.



Gula
(gulzigheid)

Gulzigheid

Eerst het vreten, en dan de moraal

CHRISTOPH HÜBENTHAL

Het bekende sprookje van luilekkerland heeft zijn oorsprong in een Middelhoogduits gedicht uit de viertiende eeuw. Het gedicht draagt de titel "Sô is diz von lügenen". Een half millennium later maakten de gebroeders Grimm er een moderne prozatekst van en namen ze de vertelling op in hun sprookjesverzameling *Kinder- und Hausmärchen* (Grimm 2002, 350-351). Terwijl hun versie – trouw aan de oorspronkelijke titel – slechts een aaneenrijging van humoristische leugenverhalen biedt en de fantasie van de lezers wil stimuleren, beoogt een latere bewerking door Ludwig Bechstein (1971, 226-230) een pedagogisch doel. Ook in Bechsteins versie wordt een leugenverhaal vertelt. Er vliegen bijvoorbeeld gebraden vogels door de lucht – ganzen, kalkoenen, duiven, gecastreerde hanen, leeuweriken en kramsvogels – die direct in de mond belanden als het te veel moeite kost om ze met de hand te grijpen. Maar omdat niemand weet waar luilekkerland zich bevindt, zal de fantasie van gemakkelijk smullen altijd een droom blijven, zo beweert Bechstein op het einde. De moraal van het verhaal is dan ook dat wij ons in ons lot moeten schikken en in het zweet des aanschijns ons brood zullen moeten blijven verdienen.

DOI: 10.54195/QCMX7065_CH07

Sinds Bechsteins bewerking van het sprookje zijn we anderhalve eeuw verder. Weliswaar weten we nog steeds niet waar luilekkerland ligt, maar de droefheid daarover is behoorlijk afgenomen. Althans in dit deel van de wereld hoeven weinigen zich nog zorgen te maken over dagelijks brood. Wie in plaats van brood liever geniet van Japanse Wagyu steak met witte truffels en een fles Château Haut-Bailly uit 2009, kan op zijn of haar wenken worden bediend – vooropgesteld dat men het kan betalen. Maar ook wie minder fortuinlijk is hoeft niet van delicatessen verstoken te blijven: relatief goedkope lekkernijen zijn overal en in voldoende hoeveelheden verkrijgbaar.

De droom van luilekkerland – het *moeiteloze* genieten – is in onze streken inmiddels heel wat dichterbij gekomen. Hetzelfde geldt helaas ook voor het *mateloze* genieten. Op het eerste gezicht lijkt dit weinig verrassend, want als men bijna alles relatief gemakkelijk en in overvloed kan krijgen, waarom zou men zich dan nog beperkingen opleggen? Opvallend is echter dat het sprookje geen verband legt tussen moeiteloosheid en mateloosheid. Het moeiteloze wordt wel kleurrijk beschreven, maar op geen enkel moment horen we dat dit in onmatigheid zou uitmonden. Bij nader toezien is het niet vanzelfsprekend dat we steeds meer consumeren, alleen maar omdat er meer voorhanden is. Er is immers ook genoeg lucht om ons heen, maar daardoor komen we toch niet op het idee om meer te ademen dan noodzakelijk. De vraag is dus waarom de geleidelijke overvloed aan consumptiegoederen tot mateloos en onverzadigbaar consumptiegedrag heeft geleid. Sociale wetenschappers weten hierop fijnzinnig te antwoorden. De socioloog Hartmut Rosa heeft bijvoorbeeld de these opgesteld dat de moderne samenleving zich slechts door een toenemende versnelling kan stabiliseren. In het kapitalistische systeem, zo beweert hij, verlangt de logica van het kapitaalgebruik dat in dezelfde tijd steeds meer wordt geproduceerd en geconsumeerd. Om die reden "gaat een verhoogde productiesnelheid noodzakelijk hand in hand met een stijging van de distributie- en consumptiesnelheid" (Rosa 2005, 128). In een maatschappij als de onze wordt met andere woorden hetzelfde steeds sneller geproduceerd, waaruit volgt dat in dezelfde tijd steeds meer moet worden geconsumeerd.

Zijn we dus omwille van de stabiliteit van onze samenleving tot mateloosheid gedoemd? Rosa stelt zichzelf in de traditie van 'de Kritische Theorie' die deze vraag meestal bevestigend beantwoordt. Hijzelf is weliswaar minder eenduidig en denkt zelfs met zijn concept van de 'resonantie' een alternatief voor de versnelling aan te kunnen bieden. Kort gezegd betekent resonantie dat iets – bijvoorbeeld een ander mens, een landschap, een kunstwerk, stilte of God – ons onverwacht zo kan aanspreken dat we erop reageren met een transformatie van het zelf. Resonantie, zo meent Rosa (2016), kan onze drang naar versnelling een halt toeroepen. Maar uiteindelijk is ook hij niet in staat om aan te geven hoe we van een mateloze tot een resonerende samenleving kunnen komen. Sterker nog, inmiddels legt Rosa (2018) steeds meer de nadruk op de onbeschikbaarheid (*Unverfügbarkeit*) van resonantie. Daarmee tonen versnelling en onmatigheid zich inderdaad als onontkoombaar noodlot, zodat we nog slechts kunnen hopen dat iets – onvoorzien en zonder ons toedoen – met ons wil resoneren. Hoe nadrukkelijker het cultuurkritische verhaal van de alomtegenwoordige versnelling wordt verteld, des te helderder de onbeschikbare resonantie kan schitteren.

Voor theologen klinkt de denkfiguur van een aards tranendal (van de versnelling) waarin de genade (van de resonantie) plots en onverwacht kan inbreken erg aantrekkelijk. Rosa (2016, 435-453) spreekt ook zelf van een 'verticale resonantie-as' die zich voor een theologische interpretatie leent. Maar vanuit theologisch perspectief schiet zijn analyse van de mateloosheid toch tekort. Hoe onmisbaar een sociologische cultuurkritiek voor de theologie ook mag zijn, de toenemende onmatigheid uitsluitend aan de intrinsieke dynamiek van de moderne samenleving toeschrijven gaat voorbij aan een individueel aspect. Naast systemische oorzaken moeten we namelijk rekening houden met factoren die in de persoon zelf liggen. Er gaat niet alleen iets mis met de samenleving, maar ook met de individuen die de samenleving vormen. Theologisch zou men zelfs kunnen zeggen dat de persoonlijke zonde altijd aan de structurele zonde voorafgaat. Het individuele euvel dienen we met andere woorden eerst te begrijpen voordat we ons met de algemene ellende kunnen bezig houden. In wat volgt zal de mateloosheid daarom als een persoonlijke zonde worden gepresenteerd. Daarbij moeten we

ons wel realiseren dat mateloosheid zeer uiteenlopende verschijningsvormen kent. Om de vraag overzichtelijk te houden, beperken we ons tot het thema dat in het sprookje van luilekkerland ligt besloten, namelijk eten en drinken. In hoeverre, zo luidt dan de vraag, is het mateloze genot van voedsel een zonde? In wat volgt gaat het dus om niets anders dan de zonde van de gulzigheid.

Gulzigheid: een klassiek verhaal

In zijn encycliek *Aeterni Patris* uit 1879 (n. 31) spoorde paus Leo XIII de theologen "allerdringendst aan, om tot schutse en eer van het katholieke geloof, tot heil van de maatschappij en tot opbloei aller wetenschappen, de gulden wijsheid van de Heilige Thomas te herstellen en zo wijd mogelijk te verbreiden". Tot aan het Tweede Vaticaanse Concilie (1962-1965) gold Thomas van Aquino (1225-1274) inderdaad als dé leermester van de katholieke godgeleerdheid; en zelfs in de periode daarna voelden en voelen talloze theologen zich aan Thomas schatplichtig. De aanhoudende fascinatie voor Thomas is natuurlijk niet alleen aan het gezag van een paus uit de negentiende eeuw te danken, maar heeft vooral te maken met de diepte en de systematiek van zijn denken. Als theologen op zoek gaan naar een klassieke uiteenzetting over een bepaald onderwerp, dan doen zij er altijd goed aan om bij Thomas het oor te luisteren te leggen.

Dit geldt zeker ook voor het thema van de gulzigheid. In zijn *Summa theologiae* heeft Thomas niet alleen de leer van de voorafgaande generaties op een rijtje gezet, maar deze ook zo helder gestructureerd dat de volgende generaties er weinig aan hadden toe te voegen.[1] De betreffende *quaestio* (*Summa theologiae* II-II q. 148) begint Thomas met de vraag of gulzigheid überhaupt een zonde is. Op het eerste gezicht schijnt dit niet het geval te zijn. Het gaat immers om eten en drinken

1 Opvallend is echter dat in de negentiende eeuw de behandeling van de gulzigheid (*gula*) door het thema drankzucht (*ebrietas*) werd aangevuld. In Lehmkuhls leerboek (1890, 435-439) wordt de drankzucht bijvoorbeeld als een veel grotere zonde beschouwd dan de meer algemene gulzigheid.

en deze zijn nu eenmaal nodig om te kunnen overleven. Bovendien lijkt het alsof de drijfveer voor gulzigheid niet de wil is om te zondigen, maar alleen de wens om een lichamelijke behoefte te bevredigen. Desondanks komt Thomas tot de conclusie dat gulzigheid wel degelijk een zonde is. Een deugd, zo redeneert hij, is een ordening van de rede (*ordo rationis*). Gulzigheid toont zich echter als een ongeordend verlangen (*appetitus inordinatus*) zodat ze de ordening van de rede tegenspreekt en daarom als ondeugd of zonde moet worden beschouwd.

In het tweede artikel van de *quaestio* laat Thomas vervolgens zien wat hij met 'ongeordend' bedoelt. Enerzijds kan ongeordendheid betekenen dat een verlangen niet evenredig of proportioneel (*commensuratum ut proportionatum*) is aan het ultieme doel van het menselijke bestaan, namelijk de zaligmakende aanschouwing van God (*visio Dei beatifica*) (*Summa theologiae* I-II q. 3 a. 8). Anderzijds kan een verlangen ongeordend zijn als zich daarin een afkeer (*aversio*) van God toont. We zullen straks zien dat Thomas van mening is dat de menselijke wil altijd door God als het hoogste goed wordt aangetrokken. Afkeer van God behelst daarom niet dat God door een heel ander doel wordt vervangen, maar veeleer dat God niet op de juiste manier wordt begrepen. Bij de afkeer van God wordt dus iets voor goddelijk gehouden wat het eigenlijk niet is. Bijgevolg bestaat de eerste vorm van ongeordendheid uit een disproportionele inzet van middelen om het juiste doel te bereiken, terwijl de tweede vorm bestaat uit een verkeerde aanname over het doel zelf. Thomas is nu van mening dat gulzigheid beide vormen kan aannemen. In het eerste geval eet en drinkt de mens ongeordend, maar doet hij dit uit zelfbehoud dat op zijn beurt nodig is om naar het ultieme doel te kunnen blijven streven. Aangezien het hier om een disproportionele inzet van middelen voor het juiste doel gaat, is gulzigheid slechts een pekelzonde (*peccatum veniale*). In het tweede geval bestaat de ongeordendheid uit een afkeer van God en acht de mens het genot van spijzen als het hoogste goddelijke goed. Een dusdanige misvatting van het godsbegrip weegt volgens Thomas zo zwaar dat sprake is van een doodzonde (*peccatum mortale*).

Hierop aansluitend vraagt Thomas zich af of gulzigheid als doodzonde de zwaarste van alle doodzonden is. Het gaat immers om een

vergissing met betrekking tot God zelf. Om de zwaarte van een (dood-)zonde te bepalen moeten we volgens Thomas naar de zwaarte van de straf kijken die erop staat. Als we dit doen, lijkt gulzigheid op het eerste gezicht de ergste van alle doodzonden te zijn, want de zonde van Adam (het genot van de verboden vrucht) zou men als een soort gulzigheid kunnen beschouwen en die heeft kennelijk de zwaarste straf gekregen (de verdrijving uit het paradijs en de dood). Maar Thomas is toch van mening dat deze redenering te kort schiet. Op de keper beschouwd was de zonde van Adam namelijk niet gulzigheid (van de andere bomen in de tuin mocht hij immers zo veel eten als hij maar wilde), maar hoogmoed (*superbia*). Ook hoogmoed is volgens Thomas een afkeer van God. Maar die weegt zwaarder dan iedere andere vorm van afkeer, omdat men hier niet een willekeurig goed voor God houdt, maar het eigen zelf vergoddelijkt. Men wil zich helemaal niet meer aan Gods regels onderwerpen, maar slechts de eigen regels volgen (*Summa theologiae* II-II q. 162 a. 6). Als hoogmoed de ergste afkeer van God is, dan kan gulzigheid – hoe ernstig zij ook is – niet als zwaarste zonde gelden.

Gulzigheid is dus een handeling die voortkomt uit een ongeordend verlangen in tegenspraak met de rede. Het kan gaan om een disproportionele inzet van middelen (pekelzonde) of om een afdwaling van het ultieme doel (doodzonde). Maar daarmee heeft Thomas nog niet alles gezegd over gulzigheid. Hoe uit de ongeordendheid van het verlangen zich concreet in gulzigheid? In zijn antwoord hierop doet Thomas een beroep op paus Gregorius I (540–604) die in zijn *Moralia in Iob* (pars 2 lib. XXX cap. 18) beweert dat de gulzigheid ons op vijf manieren kan verleiden. Thomas systematiseert de vijf modi van gulzigheid van Gregorius door een onderscheid te maken tussen waarvan wordt genoten (materiële aspecten) en hoe wordt genoten (formele aspecten). In materieel opzicht is sprake van gulzigheid als een spijs te kostbaar (*pretiosus*), te luxueus klaargemaakt (*nimis accurate preparatus*) of in kwantitatief opzicht overdadig (*nimis*) is. In formeel opzicht hebben we te maken met gulzigheid als het voedsel vóór de juiste tijd wordt genuttigd (*prevenit tempus debitum comedendi*) of te gretig (*ardenter*) wordt verslonden. In tegenstelling tot de algemene opvatting heeft gulzigheid dus niet alleen betrekking op de hoeveelheid voedsel, maar ook op de kosten en de

aard van de bereiding, alsook het moment en de aard van de nuttiging (*Summa theologiae* II-II q. 148 a. 4).

Bovendien, zo vervolgt Thomas, is de gulzigheid een hoofdzonde of een kapitale ondeugd (*vitium capitale*) omdat er een aantal andere zonden uit kunnen voortkomen. Thomas noemt vijf dochters van de gulzigheid: ongepaste blijheid (*inepta laetitia*), grappenmakerij (*scurrilitas*), babbelzucht (*multiloquium*), verslapping van de geest (*hebetudo mentis*) en onzuiverheid (*immunditia*). Op de laatste ondeugd na hebben deze dochters van de gulzigheid hun oorsprong in een misvatting over de nastrevenswaardige doelen in het leven. Wat de mens binnen deze zonden denkt, zegt en doet berust telkens op een verkeerde interpretatie van de voorlopige doelen in het licht van het ultieme doel. Slechts de onzuiverheid komt niet voort uit een intellectuele verwarring, maar simpelweg uit het feit dat degene die te veel eet en drinkt ook te veel uitwerpselen produceert (*Summa theologiae* II-II q. 148 a. 6).

Wat maakt nu de zondigheid van de zonde uit?

Met deze overwegingen meent Thomas het thema afdoende te hebben behandeld. Hij heeft laten zien waarom gulzigheid een zonde is en wanneer zij zich als pekelzonde of als doodzonde voordoet. Hij heeft de zwaarte van de zonde mede bepaald door de straf die er op staat, en de verschijningsvormen en de dochterzonden van de gulzigheid onderscheiden. En toch resteert er nog een cruciale vraag. Tot nu toe is namelijk niet duidelijk geworden waarom het ongeordend verlangen als zonde wordt begrepen. Wat precies maakt de zondigheid van de zonde uit? Of algemener geformuleerd: wat is volgens Thomas eigenlijk problematisch aan de zonde?

Een eerste stap ter beantwoording van deze vraag wijst op de vrijheid van de wil (*liberum arbitrium*). Zonder wilsvrijheid zouden volgens Thomas raadgevingen, vermaningen, voorschriften, verboden, beloningen en straffen volkomen zinloos zijn (*Summa theologiae* I q. 83 a. 1). Oproepen om niet te zondigen of sancties voor begane zonden zouden geen effect hebben als de wil niet vrij zou zijn. Dit inzicht was ook ten tijde van Thomas niet nieuw, en ook vandaag kan wellicht iedereen er

mee instemmen. Des te verbazender is het dat Thomas de vrijheid van de wil tegelijkertijd lijkt te ontkennen. Zoals gezegd neemt hij aan dat de mens altijd door God wordt aangetrokken. Omdat God het hoogste goed en het ultieme doel van alle menselijke strevingen is, is een vrij wilsbesluit tegen God simpelweg onmogelijk (*Summa theologiae* I-II q. 8 a. 1 en I q. 12 a. 1). Maar als de wil altijd op één doel is gericht en hierover geen keuze mogelijk is, dan kan van wilsvrijheid toch geen sprake zijn? Raakt Thomas dus in een tegenspraak verstrikt, omdat hij zowel de vrijheid als de onvrijheid van de wil lijkt aan te nemen?

Toch niet. Maar om te begrijpen dat Thomas zich geenszins aan een contradictie schuldig maakt, moeten we ons realiseren dat de vrije wil volgens Thomas uit twee componenten bestaat: het streefvermogen (*appetitus*)[2] en de rede (*ratio*) (*Summa theologiae* I-II q. 1 a. 1). Het streefvermogen kunnen we voorstellen als een blinde drang die op het goede uit is, maar geen enkel besef heeft waarin dit goede concreet bestaat. De rede dient daarom kennis over het goede te verschaffen zodat het streefvermogen weet op welke doelen het zich moet richten. In de woorden van Thoms: "de rede beweegt het streefvermogen door het nastrevenswaardige objecten voor te leggen" (*Summa theologiae* I-II q. 9 a. 1). Los van de rede is het streefvermogen onvrij, want het hoogste goed – ook al is het onbegrepen – oefent doorgaans een onweerstaanbare aantrekkingskracht op het streefvermogen uit. Als Thomas dus beweert dat de wil noodzakelijk aan het goede hecht, dan bevestigt hij de *onvrijheid van de wil*, maar heeft daarbij slechts het strevende gedeelte voor ogen. Daaruit volgt dat de *vrijheid van de vrije wil* in de redelijke component moet zitten. En dat is inderdaad hoe Thomas het ziet. Volgens hem liggen concrete handelingsdoelen niet van tevoren vast, maar de rede bepaalt op elk moment wat in een specifieke situatie goed is om te doen. De rede is daarin vrij. Zij beoordeelt zelfstandig welke handelingsopties goed zijn en kiest uit deze mogelijkheden één die zij aan het streefvermogen ter

2 Thomas onderscheidt verder twee vormen van het streefvermogen, namelijk het begerende streefvermogen (*appetitus concupiscibilis*) en het toornige streefvermogen (*appetitus irascibilis*). Dit onderscheid is in het kader van deze bijdrage echter niet van belang.

realisatie voorlegt. De rede maakt met andere woorden een vrije keuze onder het opzicht van het goede. Voorlopig kunnen we dus vaststellen dat Thomas zichzelf niet tegenspreekt als hij enerzijds benadrukt dat de wil altijd door het hoogste goed wordt aangetrokken en anderzijds beweert dat de wil vrij is. Aangetrokken wordt namelijk slechts één gedeelte van de wil: het streefvermogen (*appetitus*). En vrij is het andere gedeelte van de wil: de rede (*ratio*).

Wat zegt dit nu over de zondigheid van de zonde? Zoals gezegd is de zonde een ongeordend verlangen. De grond van de ongeordendheid ligt echter niet in het verlangen, want het streefvermogen doelt altijd op het goede. De ware grond van de ongeordendheid ligt verrassend genoeg in de rede. Deze is immers niet vastgelegd op één doel, maar bezit de vrijheid om keuzes te maken. En bij het maken van die keuzes kan de rede zich vergissen. Ze kan bepaalde handelingsdoelen als goed beschouwen, terwijl deze dat in werkelijkheid niet zijn. Ze kan zelfs iets voor goddelijk houden, hoewel het dat niet is. Door Zijn eeuwige wet heeft God de orde van alle dingen vastgelegd, en de menselijke rede participeert aan deze orde. Desondanks is zij niet volledig aan die orde gebonden, want zij bezit de vrijheid om af te dwalen en foutieve handelingsdoelen te kiezen die vervolgens door het streefvermogen worden gerealiseerd. En een wil die de sturing van de rede en de goddelijke wet ontbeert, veroorzaakt volgens Thomas een daad van zonde (*Summa theologiae* I-II q. 75 a. 1).

Thomas' overwegingen komen er dus op neer dat de zondigheid van de zonde in een vergissing van de rede bestaat. In tegenstelling tot wat ze zelf denkt, weet de rede gewoon niet beter. En daarom zondigt de mens. Maar als we het zo simpel stellen, dan rijst onmiddellijk de vraag of dit een houdbare opvatting is. Kunnen we de zonde louter als een vergissing begrijpen? In zijn geschrift *De ziekte tot de dood* heeft Søren Kierkegaard (1813–1855) opgemerkt dat de Socratische definitie 'zonde is onwetendheid' geen recht doet aan een goed begrip van de zonde (Kierkegaard 2018, 104). Het behoeft geen grote scherpzinnigheid om te zien dat deze kritiek ook op Thomas betrekking heeft. Net zoals bij Socrates is de oorsprong van de zonde bij Thomas te vinden in de onwetendheid over het voorlopige of ultieme goede. Volgens Kierkegaard is een vergissing echter van een volstrekt andere orde dan een zonde. Zeker, ook

handelingen die uit onwetendheid voortkomen zijn in de regel verkeerd, maar dit maakt hen nog niet tot zondige handelingen. Daarvoor is het nodig dat iemand *willens en wetens* tegen het goede in gaat. Hoe beter men weet wat het goede is en hoe meer men zich tegen het wel begrepen goede keert, des te groter is de zonde, aldus Kierkegaard. Omgekeerd geldt: hoe groter de onwetendheid des te kleiner de zonde.

Hoe komt het nu dat de posities van Thomas en Kierkegaard zo opvallend uiteenlopen? Dit heeft te maken met hun verschillende opvattingen over de wil. Thomas ziet de wil als een samenspel van streefvermogen en rede waarbij de vrijheid in het redelijke deel zit. Maar Kierkegaard staat in een denktraditie die kan worden gezien als een reactie op Thomas. In deze traditie wordt de vrije wil begrepen als een zelfstandig vermogen dat los staat van het natuurlijke streven en niet volledig door de rede wordt bepaald. Ook deze denkwijze heeft oude wortels. Johannes Duns Scotus (1266–1308) onderscheidde bijvoorbeeld al twee vermogens: één dat uit zichzelf tot handelen is voorbestemd en onmogelijk niét kan handelen; en één dat niet uit zichzelf tot handelen is voorbestemd en zowel op tegengestelde manieren kan handelen als het handelen volledig achterwege kan laten. Het eerste vermogen noemt Scotus ‘natuur’, het tweede ‘wil’ (*In Metaph*. IX q. 15 a. 2). In de loop der eeuwen werden Scotus’ gedachten steeds meer verfijnd. Allengs realiseerden Kant, Fichte en vooral Schelling dat de vrije wil een vermogen is dat niet alleen geen natuurlijke oorzaak kent, maar zich ook uitdrukkelijk tegen de rede kan keren. Kierkegaard heeft op deze basis een sluitende theorie van de zonde ontwikkeld. Sindsdien begrijpen we de zonde als de *precieze kennis van het goede verbonden met de vrije wil tot het tegenovergestelde*. En omdat God voor Kierkegaard de ultieme belichaming van het goede is, bestaat de hoogste vorm van de zonde in een trotse afkeer van God wiens absolute goedheid volstrekt wordt begrepen.

Gevolgen voor het begrip van de gulzigheid

In het voetspoor van Kierkegaard heeft de Nijmeegse theoloog Piet Schoonenberg (1911–1999) de zonde gedefinieerd als een "uit onze vrijheid ontspringende weerstand tegen God in diens heilshandelen en schepping" (Schoonenberg 1967, 861). Net zoals Kierkegaard gaat Schoonenberg ervan uit dat God zelf het hoogste goed is, waaruit volgt dat de zonde altijd tegen God is gericht. Opmerkelijk is hoe Schoonenberg die gedachte uitwerkt. Volgens hem is het voorwerp van de zonde niet Gods goedheid op zich. Gods goedheid kan namelijk door de mens onmogelijk aangeraakt of beschadigd worden. In eerste instantie richt de zonde zich tegen het goede dat God zijn schepselen wil schenken. Zodoende schaadt de zondaar vooral zichzelf door het geschenk van de genade niet te aanvaarden. Zelfs als hij anderen schade berokkent (wat meestal ook het geval is), doet de zondaar zichzelf toch het meeste kwaad. De zondaar keert zichzelf namelijk tegen de oorsprong van alle goedheid, en dat verteert hem. De zonde, aldus Schoonenberg, streeft naar de zelfvernietiging van de zondaar. Maar tegelijkertijd benadrukt hij dat die zelfvernietiging nooit volledig zal worden bewerkstelligd omdat iedere zonde tegen God en de medemens nog een "zelfbevestiging" en "een stellen van de eigen vrijheid" bevat (Schoonenberg 1967, 884). Door de weigering een relatie met de oerbron van het goede aan te gaan, stelt de mens zich op zichzelf en volhardt hij erin om God op verre afstand te houden. Zo lang de zondaar "Gods genade niet vastgrijpt en zich door de geest des heren niet laat vrijmaken, blijft hij bij zijn zondige keuze, houdt hij zichzelf gevangen en verslaafd" (Ibid.). Wat Schoonenberg hier meesterlijk – en wellicht nog scherper dan Kierkegaard – tot uitdrukking brengt is de *paradox van de zonde*: enerzijds snijdt de zondaar zich willens en wetens af van de onuitputtelijke oorsprong van alle goedheid en bedrijft daarmee een soort *zelfvernietiging*; anderzijds doet hij dit juist omwille van het *zelfbehoud* in de vorm van een geïsoleerde entiteit. De paradoxale spanning tussen zelfvernietiging en zelfbehoud uit zich dan in een toestand van *hopeloosheid en vertwijfeling*, want de zondaar manoeuvreert zich actief in een situatie waar hij niets goeds

meer kan verwachten; en juist door deze activiteit weerstaat hij de vernietiging en houdt hij zich op afstand van het goede.

Als Kierkegaard en Schoonenberg het wezen van de zonde voor de huidige tijd beter vatten dan Thomas,[3] dan rijst de vraag of dit effect heeft op het begrip van de gulzigheid. En dat is uiteraard het geval. Gulzigheid kan nu niet meer als ongeordend verlangen worden begrepen, tenminste niet als ongeordendheid alleen betekent dat men te kostbaar, te luxueus, te veel, te vroeg of te gretig eet en drinkt. Evenmin bestaat ongeordendheid erin dat men het hoogste goed slechts verkeerd interpreteert. Als men zich überhaupt nog aan de terminologie van Thomas wil houden, dan ligt de *ongeordendheid* van de gulzigheid ofwel in een bewuste keuze tegen voedsel dat in bepaald opzicht 'moreel goed' kan worden genoemd (bijvoorbeeld goed voor mijn lichaam, goed voor het dierenwelzijn, goed voor het milieu of goed voor het overeind houden van rechtvaardige handelsbetrekkingen). Ofwel bestaat de ongeordendheid in de bewuste keuze om de nuttiging van lekkernijen te vergoddelijken. Naar het motto 'laten we eten en drinken, want morgen sterven we' (Jes. 22:13; 1 Kor. 15:32) wordt het genot van voedsel dan tot het hoogste levensdoel verheven. Belangrijk is dat in beide gevallen niet abusievelijk van een vaststaande orde wordt afgeweken, maar er doorgaans een eenduidige beslissing tegen beter weten in wordt genomen. Of wij in het eerste geval nog steeds van een pekelzonde en in het tweede geval van een doodzonde mogen spreken, valt moeilijk te bepalen. Door de opzettelijke afwijzing van morele goedheid sluit de zondaar zich immers evenzeer in zichzelf op als door de ontkenning van een existentieel

---

3 Onze voorkeur voor Kierkegaards opvatting over de zonde kan worden geïllustreerd met de volgende redenering. Stel dat we weigeren om kennis van iets te verwerven, ook al weten we dat deze kennis relevant zou zijn voor ons handelen. Als we dan zondigen omdat we die kennis missen, wat is dan onze zonde? Is het alleen ons gebrek aan kennis of is het niet veeleer de *weigering* om de relevante kennis te verwerven? Zeker toch het laatste? Indien men echter Thomas' redenering volgt door de zonde alleen uit de vrijheid van de rede te laten voortkomen en niet uit de vrijheid van een onafhankelijke wil, dan is het niet te begrijpen waarom de weigering om relevante kennis te verwerven de eigenlijke zonde zou zijn. Want dan zou die weigering zelf op onwetendheid moeten berusten. Maar niet willen weten is geen kwestie van niet weten, maar van niet willen.

betekenisvol levensdoel.[4] Vanwege de intrinsieke tendens om zich willens en wetens in de zelfvernietiging te begeven, vertonen beide vormen van gulzigheid een dodelijk karakter. Laten we dit verduidelijken met een concreet voorbeeld. Als we zeker weten dat de productie van vlees in belangrijke mate aan de verandering van het klimaat bijdraagt, dan moeten we gewoonweg minder vlees eten. Als we desondanks niet matigen, dan is dit voor ons als morele wezens in figuurlijke zin dodelijk. En voor diegenen die direct te lijden hebben onder de gevolgen van de klimaatverandering, kan het zelfs in letterlijke zin dodelijk uitpakken. Iets soortgelijks geldt ook voor de existentiële zelfisolatie. Als je alle hoop op ultieme vrede, verzoening en rechtvaardigheid hebt opgegeven en uitsluitend wordt gedreven door de bevrediging van culinaire verlangens, dan ben je inderdaad een belangrijke dimensie van het menszijn kwijtgeraakt.

Een veranderde opvatting over de zondigheid van de zonde heeft dus gevolgen voor het concept van de gulzigheid. Dat wordt eens te meer duidelijk als we naar de *zwaarte* van die zonde vragen. Thomas, zo zagen wij, beschouwt gulzigheid als een minder ernstige zonde dan hoogmoed omdat de zondaar in het laatste geval vooral zichzelf en niet een willekeurig iets verafgoodt. Indien echter, zoals Schoonenberg toont, de paradox van de zonde erin bestaat dat men zich tegelijkertijd begeeft in een zelfvernietigend isolement én volhardt in een zelfbehoudende ik-heid, dan bevat elke zonde een soort van hoogmoed. Dat geldt zeker voor de gulzigheid. Zowel het immorele als het verabsoluteerde genot van eten en drinken vinden immers hun oorsprong in een hoogmoedig misbruik van vrijheid. Daarom kan de zwaarte van de zonde van gulzigheid niet aan de bestraffing ervan worden afgemeten en evenmin aan uiterlijke factoren. Die stelling van Thomas is niet langer geldig. Beslissend is veeleer de mate van kennis die de zondaar over de immoraliteit of de hopeloosheid van zijn genot heeft. Als we – om de vorige

4 Hierbij wordt natuurlijk aangenomen dat zowel de toekenning van het predicaat ‘moreel goed’ als de theoretische onmogelijkheid om het bestaan definitief van een hoger levensdoel uit te sluiten met steekhoudende argumenten kan worden onderbouwd. Enkel onder die voorwaarden kan immers van een beslissing tegen beter weten in worden gesproken.

voorbeelden nog eens aan te halen – slechts zwakke vermoedens over de samenhang tussen vleesproductie en klimaatverandering hebben, dan is het blijven eten van vlees een minder zware zonde, dan als we daar onomstotelijke zekerheid over hebben. Hetzelfde geldt voor de hoop op vrede, verzoening en rechtvaardigheid. Als je niet begrijpt hoe belangrijk het koesteren van een dergelijke hoop voor jezelf, voor anderen en voor de hele mensheid is, dan is het vrijwillig afstaan van die hoop een minder zware zonde dan wanneer je wél over dit inzicht beschikt. Hoe nauwkeuriger de kennis is, des te zwaarder weegt het misbruik van de vrijheid. Zowel de ongeordendheid als de ernst van de zonde worden op grond van Kierkegaards en Schoonenbergs zondebegrip dus behoorlijk anders bepaald dan bij Thomas.

Een ietwat ander beeld hebben we over Thomas' *materiële en formele aspecten* van gulzigheid. Hier slaat Thomas spijkers met koppen die voor ons alledaagse leven bruikbaar zijn. Terecht benadrukt hij dat gulzigheid niet alleen betrekking heeft op de hoeveelheid voedsel, maar ook op de kosten en de aard van de bereiding, alsook het moment en de aard van het genot. Om te bepalen of eten en drinken onethisch is of uit hopeloosheid voortkomt, moet de hele context en alle motieven worden gewogen. Als je dit doet, zou bijvoorbeeld kunnen blijken dat vandaag – anders dan in de tijden van Thomas – juist een goedkope of een slordig bereide maaltijd onder de noemer gulzigheid valt. Vreemd genoeg zou men zelfs bepaalde vormen van magerzucht tot de zonde van de gulzigheid kunnen rekenen, met name wanneer de vertwijfeling over het uiterlijk van het eigen ik er aan ten grondslag ligt.[5] Of dit nog met het alledaagse begrip van gulzigheid in overeenstemming te brengen valt, kunnen we gerust in het midden laten. In ieder geval is hiermee duidelijk geworden dat gulzigheid veel complexer is dan alleen maar te veel eten en drinken. Ook kunnen we met Thomas instemmen dat gulzigheid een hoofdzonde is die allerlei dochters baart. Al zullen we

---

5 Anorexia nervosa is natuurlijk in eerste plaats een psychische ziekte en het daaruit voortkomende eetgedrag dwangmatig. Aangezien diegenen die er door getroffen zijn geen vrije beslissing tegen het goede voor hun lichaam kunnen nemen, is er in dat geval geen sprake van een zonde.

niet spontaan alle dochters noemen die Thomas aanvoerde, ongepaste blijheid en verslapping van de geest zijn er nog steeds bij. En er zijn wellicht ondertussen nog nieuwe dochters bijgekomen, zoals bijvoorbeeld luiheid, onverschilligheid of spilzucht.

In het licht van deze overwegingen zou een eigentijdse omschrijving van gulzigheid als volgt kunnen luiden: gulzigheid is iedere omgang met levensmiddelen die onszelf en/of anderen schade berokkent. Deze schade kan van morele of existentiële aard zijn. Morele schade doet zich voor als een om ethische redenen na te streven goed niet of slechts onvolledig wordt gerealiseerd. De schade heeft een existentiële dimensie wanneer de vlucht in tafelgeneugten wordt verabsoluteerd en substituut wordt voor het nastreven van hogere levensdoelen. In dit geval uit de betreffende schade zich als hopeloosheid, want het ik heeft het uitzicht op een diepere zin van het leven opgegeven. Hoe meer wij kennis van die schade hebben (of hadden kunnen hebben) en hoe meer wij die schade dus bewust op de koop toenemen, des te groter is de morele schuld en de hopeloosheid. Van gulzigheid als zonde in enge zin spreken we wanneer het schadelijke gedrag zich voltrekt in het bewustzijn dat alleen God het voorwerp van ultieme hoop kan zijn. In dat geval gelooft of realiseert men zich dat de mogelijkheid van omvattend menselijk heil het bestaan van God veronderstelt.[6] Gulzigheid als zonde betekent dan het veroorzaken van morele of existentiële schade *omdat* men niet in het bestaan van God gelooft, óf het veroorzaken van morele en existentiële schade *hoewel* men in het bestaan van God gelooft. Geheel in de geest van Kierkegaard en Schoonenberg wordt de vertwijfeling hier tot de hoogste macht verheven en blijkt daarom een echte zonde te zijn.

---

6 Het gaat hier uiteraard slechts om een hypothetische vooronderstelling: *als* zoiets als omvattend menselijk heil mogelijk is, *dan* moet God bestaan. Over het wel of niet bestaan van deze mogelijkheid – laat staan over het bestaan van God – wordt daarmee niets gezegd.

De moderniteit: het tijdperk van de gulzigheid?

Met deze omschrijving is onze reflectie op de gulzigheid tot een einde gekomen. In het licht van moderne opvattingen over de wilsvrijheid kan gulzigheid nog steeds – en misschien zelfs beter dan in de tijd van Thomas – als morele en existentiële schuld of zelfs als zonde worden begrepen. De verkenning van het zondige karakter van de gulzigheid zijn we begonnen met de observatie dat voedsel in onze streken vandaag niet alleen moeiteloos, maar vaak ook mateloos wordt genuttigd. Uiteraard geldt dit niet alleen voor eten en drinken, maar kan ook de consumptie van kleding, media, drugs, sport of seks zowel moreel als existentieel schadelijk zijn. De suggestie dat we ondertussen in een tijdperk van gulzigheid zijn beland, heeft dus betrekking op de westerse levensstijl in het algemeen. Sociologen, zo hebben wij gehoord, verklaren dit fenomeen met de immanente logica van de moderne samenleving: de stabilisatie ervan is alleen maar mogelijk als sociale processen – in het bijzonder de productie en consumptie van goederen – steeds vlugger verlopen. Het pure zelfbehoud van de maatschappij dwingt ons tot gulzigheid.

Hoe waardevol deze verklaring ook mag zijn, ze vertelt slechts de helft van het verhaal. Het tijdperk van de gulzigheid is ook het resultaat van opeenvolgende individuele beslissingen. Voor zover deze beslissingen worden genomen in het besef dat ze schadelijk zijn voor de beslissers en/of voor anderen, is er sprake van immoraliteit, schuld en zonde. En hoe preciezer de kennis over de mogelijke schade is, des te groter is de schuld. Zodoende dient het sociologische verhaal over gulzigheid te worden aangevuld met een verhaal over individuele schuld. Dat klinkt misschien triviaal, maar is het niet. Historisch gezien beginnen de processen waar de sociologie het over heeft namelijk rond de tijd dat de theologie langzaam afstapte van Thomas' wilsleer. Hoewel men altijd voorzichtig moet zijn om historisch parelelle processen oorzakelijk met elkaar de verbinden, kunnen we in dit geval wel van een samenhang uitgaan (Gillespie 2008; Honnefelder 2008).

De nieuwe theologische blik op menselijke vrijheid heeft een *vrijheidsdynamiek* uitgelokt die zich op allerlei gebieden ontvouwde. Dit geldt in de eerste instantie natuurlijk voor de intellectuele reflectie op

de vrijheid die met Johannes Duns Scotus begon en bij Kant, Fichte, Schelling en Kierkegaard haar hoogtepunt bereikte. Gestimuleerd door deze reflectie kreeg ook de wetenschappelijke vrijheid nader vorm. Het proces van kennisproductie emancipeerde zich langzamerhand van kerkelijke en statelijke bevoogding in de richting van een ideaal waar ze alleen nog door de wetenschap zelf wordt gestuurd. Het vrijheidsstreven heeft misschien nog het meest opvallend geresulteerd in een sociale evolutie of zelfs revolutie. Het terugdringen van feodale structuren, de opkomst van de natiestaten, het ontstaan van de burgerlijke samenleving met toenemende democratie en de Franse Revolutie getuigen allemaal van een moderne vrijheidsdrang die de sociale dynamiek heeft bevorderd. Ook de kapitalistische economie is de resultante van deze drang. Oorspronkelijk uit religieuze motieven voortgekomen (Weber 1920), heeft de vrije economie zich al gauw tot de ideale omgeving voor ondernemerschap ontwikkeld.

Het samenspel van wetenschappelijke, sociale en vooral kapitalistische vrijheid heeft een samenleving doen ontstaan die zich volgens de sociologen enkel door een versnelling van maatschappelijke processen overeind kan houden. Anders gezegd: de huidige samenleving met haar ingebouwde neiging tot mateloosheid toont zich als een verlaat en wellicht indirect effect van een theologische koerswijziging die onder andere het wezen van de zonde beter wilde begrijpen. De generaties theologen ná Thomas hebben met hun nieuwe concept van vrijheid niet alleen de zondigheid van de zonde beter verklaard, ze hebben er ook ontwikkelingen mee in gang gezet die tot de huidige samenleving hebben geleid, met al haar voor- en nadelen. De aanvulling van de sociologische blik op het tijdperk van de gulzigheid met een verhaal over individuele schuld, is daarmee niet louter complementair. Het is een genealogische toevoeging die ons vertelt hoe het tijdperk van gulzigheid minstens deels uit individuele schuld is voortgekomen. Betekent dit dan dat het tijdperk van de gulzigheid het gevolg is van de inspanningen om de gulzigheid beter te begrijpen? Daarmee zou de theologie niet bepaald in een goed daglicht komen staan. Maar zo simpel is het uiteraard ook weer niet. De verschillende lijnen van de moderne vrijheidsdynamiek die hierboven zijn geschetst, zijn geen processen die automatisch in elkaars verlengde

verliepen. Veeleer waren ze een aaneenrijging van talrijke vrije beslissingen die ook anders hadden kunnen uitvallen. Daarom is de theologie ook niet schuldig als haar inspanningen voor een beter begrip van de zonde de wereld niet minder zondig maken. Onwetendheid, zo hebben wij geleerd, is geen zonde. Maar het zou een zonde van de theologie geweest zijn om de wereld in onwetendheid te laten.

Bibliografie

Bechstein, Ludwig (1971). *Sämtliche Märchen*. München: Winkler.
Gillespie, Michael Allen (2008). *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
Grimm, Jakob & Wilhelm (2002). *Kinder- und Hausmärchen, Bd. 2*. Zürich: Manesse.
Honnefelder, Ludger (2008). *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*. Berlijn: Berlin University Press.
Johannes Duns Scotus. *Questiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (editio Vives 9).
Kierkegaard, Søren (2018). *De ziekte tot de dood. Een christelijk psychologisch betoog tot opbouwing en opwekking*, vertaald door Paul Cruysberghs en Frits Florin. Best: Damon.
Lehmkuhl, Augustin (1890). *Theologia moralis, vol. 1*. Freiburg: Herder.
Paus Gregorius I. *Moralium Liberi Sive Expositio in Librum Beati Job* (Patrologia Latina 75-76).
Paus Leo XIII (1879). *Aeterni Patris. Encycliek over het herstel van de christelijke wijsbegeerte naar den geest van den H. Thomas van Aquino.*
Rosa, Hartmut (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Rosa, Hartmut (2016). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
Rosa, Hartmut (2018). *Unverfügbarkeit.* Wien – Salzburg: Residenz Verlag.
Schoonenberg, Piet (1967). 'Der Mensch in der Sünde'. In: Johannes Feiner & Magnus Löhrer (red.), *Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2. Einsiedeln: Benzinger, 845–941.
Thomas van Aquino. *Summa theologiae* (editio Leonina 4-12).
Weber, Max (1920[1]/2006). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München: C.H. Beck.



Acedia
(luiheid, traagheid, lusteloosheid, droefheid, ...)

Acedia

Een zonde van de postmoderne tijd

DANIELA MÜLLER

Wie kent "de demon van het middaguur" niet? De dip die de concentratie verhindert, geestelijke traagheid bevordert en verleidt tot slapte van lichaam en geest? Docenten, studenten en congresbezoekers zijn maar al te goed vertrouwd met het verschijnsel. Het wordt zelfs als een grote kunst beschouwd om het publiek ervan te weerhouden een dutje te doen, vooral wanneer in de loop van de ochtend diverse sprekers al aandacht hebben opgeëist en er een rijk lunchbuffet op is gevolgd.

De deftige Latijnse uitdrukking voor dit duivelse fenomeen is *acedia*. Dit woord omvat echter vele nuances en is zo rijk, dat het een gemis zou zijn om bij de vertaling ervan genoegen te nemen met slechts één betekenis. In de loop van de volgende beschouwingen zal duidelijk worden waarom het Latijn niet alleen een wetenschappelijke taal was, maar ook uiterst geschikt werd bevonden om genuanceerd emoties uit te drukken. Het Latijn geeft woorden aan een rijkdom van moeilijk te definiëren fenomenen met resonerende tonen en ondertonen die vaak in één term tot klinken worden gebracht, en waarbij de verwevenheid met de specifieke context altijd een rol speelt. Het Latijnse *acedia* is bovendien niet alleen passend voor de beschrijving van een lang vervlogen fenomeen, het biedt ook de kans om een toestand te beschrijven die

DOI: 10.54195/QCMX7065_CH08

de laatste jaren voor velen een steeds groter probleem wordt: de lusteloosheid in een wereld waarin zoveel onbeheersbare prikkels en informatie op ons afkomen dat ze niet langer te verwerken zijn. Combineer dit met de druk om altijd bereikbaar, populair en actueel te zijn; men zou van minder lamlendig worden. Terugkijken in de geschiedenis kan helpen om tegenwoordige problemen kritisch onder ogen te zien en niet te verdwalen in een bijwijlen desoriënterende wereld.

Acedia in wording: haar historische wortels

Origenes (185-253/254), de grote maar controversiële theoloog van Alexandrië, bepaalde de strijd tegen de zonde al als een strijd tegen demonen. Hij was ervan overtuigd dat bij elke zonde een engel van Satan hoort. De woestijnvader Evagrius Ponticus (345-399), kenner van Origenes, benoemt als eerste de middagdemon (*daemon meridianus*) als de aanstichter van deze verslapping van de geest. Hij identificeert de middagduivel in Ps. 91:6 (of huidige Psalmnummering 90:6), die in de Vulgaatvertaling spreekt over een 'pestilentie die woedt op de middag' (*ab incurso et daemonio meridiano*). Sindsdien is de demon van de middag niet meer weg te denken uit de monastieke literatuur: "De demon van vermoeidheid, ook wel 'de middagdemon' genoemd, is de meest onderdrukkende van alle demonen. Hij benauwt de monnik rond het vierde uur [10 uur] van de ochtend en omringt zijn ziel tot ongeveer het achtste uur [14 uur]" (*Traité Pratique*, 12).

Uit de beschrijvingen van Evagrius blijkt dus dat luiheid geen adequate vertaling is, maar eerder lusteloosheid of somberheid: "Lusteloosheid is een gelijktijdige, langdurige opwelling van woede en verlangen, waarbij het eerste boos is op wat aanwezig is, maar het tweede verlangt naar wat niet is [...]. Door middel van de gedachten bestrijden de demonen ons, waarbij zij nu eens begeerte opwekken, dan weer woede, en dan weer tegelijkertijd woede en begeerte, wat aanleiding geeft tot wat men noemt het complexe denken. [...] Terwijl de andere demonen slechts een deel van de ziel raken, omringt de demon van de middag de hele ziel en verstikt hij het intellect" (*Traité Pratique*, 36).

Het kenmerk van *acedia* is volgens Evagrius dus de verlamming van de drijvende krachten door zowel complexe gedachten als langdurige benauwdheid, die uiteindelijk leidt tot de verstikking van het intellect. Ze is een complex mengsel van gedachten en hartstochten. *Acedia* begint met de affecten van opvliegendheid en begeerte en kan vervolgens alle andere ondeugden opwekken. Daarom kunnen de uitingen ervan zeer tegenstrijdig zijn: luiheid en activisme, verlamming en razernij, frustratie en agressiviteit, vlucht voor het goede en toewijding aan het slechte. Maar hoe dan ook is het resultaat altijd een soort innerlijke desintegratie.

Evagrius' aanbevelingen om er mee om te gaan zijn scherp en duidelijk: "De tijd van verzoeking is niet de tijd om je cel te verlaten onder allerlei voorwendselen, hoe aannemelijk ook. Men moet veeleer standvastig (*hypomone*) in zijn cel blijven zitten en moedig alle belagers aanpakken, allemaal, maar vooral de demon der *acedia*, die, omdat zij de ergste van allen is, de opperste beproeving van de ziel is. Want vluchten en deze gevechten uit de weg gaan maakt de geest onhandig, laf en angstig" (*Traité Pratique*, 28).

Het is geen toeval dat wij aan Evagrius de eerste catalogus van menselijke ondeugden te danken hebben, zij het opgesteld met de leefwijze van monniken in gedachten. De aandacht voor monniken is ook duidelijk in zijn behandeling van de middagdemon. Evagrius somt acht negatieve eigenschappen of ondeugden op die monniken kunnen treffen. Zijn leerling Johannes Cassianus (ca. 360-ca. 435), die het Westen kennis liet maken met het denken van de Egyptische monniken, neemt in *Institutiones* 6-12 en *Conlationes* 5 de voorstelling van acht hoofdondeugden over (Johannes Cassianus 1955-1959;1965). Cassianus systematiseert en vereenvoudigt in sommige opzichten de opvattingen van zijn leermeester Evagrius, en hij versterkt het verband tussen droefheid en lusteloosheid. Voor Cassianus komt *acedia* vooral voor als luiheid, waarvoor hij handenarbeid als verdediging en tegengif voorschrijft. Hij somt ook de zes dochters van *acedia* op: kwaadaardigheid, opstandigheid, kleinzerigheid, wanhoop, botte onverschilligheid voor geboden en voorschriften, en het afdwalen van de geest in de richting van het ongeoorloofde. De gevolgen voor de monnik waren verschrikkelijk, zo weet

Cassianus: "Hij is ontzet door waar hij is, walgt van zijn kamer. [...] Het is voor hem niet langer mogelijk om rustig te blijven in zijn cel of zich te wijden aan de lectuur". Gegrepen door *acedia* voelt de monnik een "lichamelijke lusteloosheid en een gapende honger, alsof hij uitgeput is van een lange reis of gedurig vasten. [...] Dan kijkt hij om zich heen en verzucht dat er niemand komt om hem te zien. Voortdurend gaat hij zijn cel in en uit, kijkt naar de zon alsof die te langzaam ondergaat."

Evagrius en Cassianus waren monniken, en richtten zich ook tot monniken. Niet verrassend dus dat Benedictus van Nursia (ca. 480-547), beschouwd als vader van het westerse monnikendom, later oog heeft voor *acedia*, al vermeldt hij ze slechts op één plaats expliciet: "Ledigheid (*acedia*) is de vijand van de ziel. Daarom moeten de broeders op bepaalde uren bezig zijn met handenarbeid en op bepaalde uren met heilige lezing" (De Regel van Sint-Benedictus 2000, 48.1). Ledigheid was 'de vijand van de ziel' geworden in een gemeenschap die zich naast het gebed ook richtte op werk. Vandaar dat zij kon leiden tot een gebrek aan vertrouwen in God, luiheid en verwaarlozing van religieuze plichten en wrevel in de communiteit. Ook de term 'monnikenziekte' waaronder *acedia* bekend geraakte, spreekt voor deze oorspronkelijke gerichtheid op monniken.

In de oorspronkelijke lijst van belangrijke zonden volgens Evagrius stond de afgunst (*invidia*) er nog niet bij, maar wel gloriezucht (*vana gloria*) en somberheid (*tristitia*). Pas door paus Gregorius I (540-604) – ook hij was een monnik – kwam er meer duidelijkheid. Hij maakte traagheid tot een onderdeel van *tristitia* en voegde roemzucht toe aan hoogmoed. Afgunst stelde hij dan voor als een aparte categorie (*Moralia in Job* 31). En de lijst van de paus zegevierde. In plaats van de acht ondeugden van Evagrius, kennen de katholieken nu de zeven hoofdzonden gebaseerd op het werk van Gregorius de Grote.

Aan Gregorius danken we trouwens ook de gangbare associatie van *acedia* met luiheid. In die tijd was de kennis van klassieke talen al stevig achteruit gegaan. Het Grieks had geen betekenis meer in het Westen, en het instituut kerk was steeds meer gericht op sociale inbedding ten nadele van oecumenisch debat met het Griekstalige Oosten. Van een 'goede' christen werd sociaal engagement en actieve inzet voor de

gemeenschap verwacht. Luiheid kreeg daarmee een sociaal onacceptabel imago. De *acedia* was zodoende uit de zuiver monastieke omgeving gehaald. Daarbij ging het in de eerste plaats niet om de weigering van concreet werk, maar om de innerlijke houding. In een theologische context verwees *acedia* naar de weigering van de mens om aan de eisen en de liefde van God te voldoen. Zo dacht paus Gregorius dat de kwaadaardigheid van *acedia* voortkomt uit de droefheid over het goddelijke goed en over alle goederen die met dit eeuwige goed verbonden zijn. *Acedia* verlamt en bevriest omdat ze het theologisch fundamentele verlangen naar God kwelt en verstikt. Dat bleef de *acedia* die zich uit de kloosters had geëmancipeerd met de *acedia* van het monnikendom gemeenschappelijk houden, nadat zij in de loop van de Middeleeuwen was verruimd tot een bedreiging voor alle christenen. De poort tot deze uitbreiding waren de boeteboeken die de Angelsaksische monniken meenamen op hun missiereizen naar de Germaanse volkeren op het vasteland vanaf de 6e eeuw. In de Karolingische periode verschijnt *acedia* in teksten die specifiek gericht zijn tot leken, zoals in het boek over deugden en ondeugden (*De virtutibus et vitiis liber*) van Alcuin van York (ca. 730-804), of in het werk over kerkelijke tucht (*De ecclesiastica disciplina*) van Hrabanus Maurus (780-856).

Voor latere middeleeuwse theologen was *acedia* een integraal onderdeel van de leer van deugd en ondeugd. Voor Thomas van Aquino bijvoorbeeld was *acedia* het wereldse verdriet dat de dood brengt en in tegenstelling staat tot het verdriet van God zoals beschreven in 2 Kor 7,10: “Maar verveling, somberheid is verdriet om geestelijk goed, voor zover het een goddelijk goed is” (*Summa theologiae*, II-II, q. 35, a. 3c). En ook schrijft Thomas: “Volgens Johannes van Damascus is verveling [*acedia*] een zwaarmoedige droefheid [*tristitia aggravans*] die de geest van de mens zo terneerdrukt dat hij alle lust verliest om iets te ondernemen, zoals dat wat zuur is ook koud [stollend] is. Zo betekent vermoeidheid een zekere afkeer van activiteit, zoals blijkt uit de glans op Psalm 107 (106), 18: ‘Elk voedsel verafschuwt zijn ziel’” (*Summa theologiae*, II-II, q. 35, a. 1c). Bij Thomas worden de verschillende aspecten dan samengevat als ‘verstrooidheid van het verstand’ (*evagatio mentis*).

In de late middeleeuwen en de vroegmoderne tijd kwam *acedia* meestal voor in de vorm van melancholie. Op de drempel van de moderne tijd veranderde melancholie van een zuivere ziekte – verankerd in de leer van de vier humoren of temperamenten gerelateerd aan de lichaamssappen van zwarte gal, gele gal, slijm en bloed – in een gevoel. Terwijl in de oude medische leer van Hippocrates en Galenus melancholie een te behandelen overmaat aan zwarte gal in het bloed was, werd melancholie nu verwisselbaar met *acedia*. Ook melancholie evolueerde tot een monnikenziekte die het godsdienstig gevoel verzwakte.

Protestantse theologen interpreteerden melancholie als een test van de duivel die de gelovige moest doorstaan. Voor de katholieken daarentegen werd melancholie de typische ziekte van de protestanten in de 16e eeuw. Zo was het mogelijk dat iemand die werd beschuldigd van ketterij verder werd belast met de beschuldiging van melancholie om hem of haar eens te meer als dienaar van de duivel te kunnen brandmerken. Dit gebeurde bijvoorbeeld met de jonge student Pomponio d'Alighieri, die in 1556 onder paus Paulus IV (1555-1559) in het raderwerk van de door zijn voorganger in 1542 opgerichte Romeinse inquisitie terecht kwam. Pomponio werd veroordeeld als Lutheraans protestant, al zouden wij hem veeleer als een vurig aanhanger van Desiderius Erasmus en diens ideeën over de regeneratie van de kerk beschouwen. Katholieken verklaarden tijdens de confessionele strijd de melancholie tot een karakteristieke eigenschap van hun protestantse tegenstanders: omdat protestanten zich niet tegen de duivel verzetten vallen ze af van het juiste (i.e. katholieke) geloof en vervallen ze in melancholie. De protestanten daarentegen gaven de theologische inkleuring van *acedia* sterke sociologische wortels en identificeerden haar als typisch katholiek. Maarten Luther vereenzelvigt *acedia* met luiheid en ziet ze als een kenmerkende houding onder het pausdom, terwijl de puriteinen luiheid uitdrukkelijk veroordelen waarna de Pruisische koning Frederik Willem I luiheid zelfs van overheidswege strafbaar stelt (Müller 2013). Veel later zou de 'protestantse arbeidsethiek' beschreven door Max Weber (1920) zich in de lijn van deze geschiedenis aandienen als een directe tegenpool van deze 'paapse' luiheid.

Maar dergelijke sociologische beperking die *acedia* herleidt tot luiheid in tegenstelling tot productiviteit, doet geen recht aan de oorspronkelijke term. Reeds de etymologie laat andere accenten zien. *Acedia* is een gelatiniseerde afleiding van het Oudgriekse ἀ-κηδία en kan beter worden vertaald als achteloosheid. *Acedia* staat dus oorspronkelijk tegenover zorgen, zwoegen en zich wijden aan belangrijke zaken. In plaats daarvan reageert men met afkeer, walging, vermoeidheid op de eisen van het leven. *Acedia* is allesomvattend en doordringend.

We zien dus dat *acedia* veel meer is dan luiheid. In de eerste plaats gaat het niet om het weigeren van actief werk, maar om een innerlijke houding. In een strikt theologische context weigert de mens de eisen en de liefde van God. Zo dacht paus Gregorius dat de kwaadaardigheid van de *acedia* voortkomt uit droefheid over het goddelijke goed en over alle goederen die met dit eeuwige goed verbonden zijn. In een steeds meer en meer geseculariseerde wereld hebben denkers als de christelijke filosoof Josef Pieper de *acedia* dan antropologisch opgevat, namelijk als de weigering van de mens om te voldoen aan zijn eigen eis, die haar grondslag vindt in zijn eigen waardigheid. Maar hoe kan men aan de *acedia* ontsnappen?

Zoektocht naar *acedia* in de wereld van kunst en cultuur

Elementen van de *acedia* verschenen al vroeg in de literaire geschiedenis. Reeds in de Arthurroman van Hartmann von Aue, Erek, geschreven rond 1180, vertoont het *verligen*, de schending door de hoofdpersoon van de ridderlijke erecode, componenten van de *acedia*: Erek trekt zich terug uit het hoofse leven, weigert strijd en avontuur, sluit zich op in zijn liefde voor Enide, distantieert zich van de maatschappij en zijn plichten. Gekoppeld aan het motief van de melancholie vinden we de *acedia* dan in een emblematische houding van melancholie bij Walther von der Vogelweide (c. 1170-1230): Ich saz ûf eime steine (Ik zat op een steen). Een minder expliciete koppeling treffen wij aan bij Dante, bij wie we echter een bijzonder krachtige beschrijving van *acedia* in zijn *Divina Comedia*

(Inferno, Canto 7, r. 117-126) vinden, waarin *acedia* de zonde is die de dichter naar de rand van de hel voert:

En neem van mij maar aan dat onder water
Zich lui bevinden die met hun gezucht
Aan 't wateroppervlak de bellen blazen
Die 't oog je toont, waarheen je dat ook wendt.
Diep in de modder zeggen zij: "Verbitterd
In 't zoete blije zongeschitter ginds
Verstikte ons de walm van lusteloosheid:
Versomberd staan wij nu in 't zwarte slijk."
Dat keervers komt daar uit hun strot geborreld;
't in gave woorden zeggen lukt ze niet.

In de gedichten van de renaissancedichteres Isabella di Morra is *acedia* dan weer nauw verbonden aan melancholie en ook in de beeldende kunsten van het Westen werden *acedia* en melancholie vanaf de late Middeleeuwen geliefkoosde thema's. Wie kent niet de beroemde kopergravure *Melencolia* van Albrecht Dürer uit 1514? Wie op zoek wil gaan naar de ontmoeting met de *acedia* in de kunst, kan ook een kijkje nemen in de collectie van het Rijksmuseum. Hier vinden we niet toevallig alleen schilderijen uit de 16e en 17e eeuw.

In de 19e eeuw maakte melancholie deel uit van het stereotype van de kunstenaar in de denkers- en dichterskringen van de Romantiek en is ze als levenshouding in talrijke teksten terug te vinden. De medicalisering van een gevoel werd vervolgens op bijna klassieke wijze gedemonstreerd aan de hand van het voorbeeld van de melancholie: melancholie wordt gebruikt als synoniem voor endogene depressie (bijvoorbeeld *Meyers kleines Lexikon Psychologie* 1986). Ondanks dit alles behoort melancholie voor de meeste mensen nog steeds tot het actieve vocabulaire – in tegenstelling tot *acedia*.

Acedia is één van de bijna vergeten ondeugden, voor zover er überhaupt nog over 'ondeugd' wordt gesproken in religieuze en niet uitsluitend profane zin. Een inspirerende uitzondering is de joodse filosoof Walter Benjamin (1892-1940), wiens bewogen leven tragisch eindigde

in Portbou onder de dreiging van uitlevering aan de Duitse bezetter. In zijn postuum verschenen werk over het begrip geschiedenis, verwijst Benjamin (1940, 13) naar de Franse historicus Fustel de Coulanges (1830-1889) om de taak van de historicus te beschrijven: "Es ist ein Verfahren der Einfühlung. Sein Ursprung ist die Trägheit des Herzens, die acedia, welche daran verzagt, des echten historischen Bildes sich zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt. Sie galt bei den Theologen des Mittelalters als der Urgund der Traurigkeit".[1] Voor Benjamin benadert *acedia* daarmee empathie, al is het een empathie met de overwinnaars van de geschiedenis. Daarom is de empathische identificatie meteen een valkuil voor de historicus: de verslagenen van de geschiedenis worden vergeten omdat het gemakkelijker is zich met de overwinnaars te vereenzelvigen. *Acedia* voorkomt de complexe associatie met de verliezers. Want *acedia* wordt gekenmerkt door onvoorzichtigheid, achteloosheid en de weg van de minste inspanning. Deze berustende visie is niet toevallig te vinden in Benjamins werk dat tot stand kwam kort voordat hij zichzelf van het leven beroofde in een door hem als hopeloos ervaren situatie. Misschien heeft *acedia* niet alleen een stempel gedrukt op zijn opvatting over geschiedenis en geschiedschrijving, maar heeft ze hem mede ten gronde gericht. Dat zou dan passen bij het inzicht van Thomas van Aquino (*Summa Theologiae* II-II q. 64 a. 4-5) die *acedia* al in verband bracht met het risico op zelfdoding.

Ontmoeting met *acedia* vandaag: een nieuwe mogelijkheid van zingeving?

Vanaf de 20e eeuw speelde *acedia* in het algemeen bewustzijn nog nauwelijks een rol. Maar misschien is dat recentelijk veranderd tijdens de coronapandemie. Heeft *acedia* terug aan relevantie gewonnen? Zoombijeenkomsten kunnen praktisch en tijdbesparend zijn, maar ze hebben

1 Vrij vertaald: "Het gaat als het ware om empathie. Het vindt zijn oorsprong in de traagheid van het hart, de lusteloosheid die er niet in slaagt het authentieke historische beeld te grijpen dat flitsend vlucht. Deze traagheid werd in de ogen van de theologen van de Middeleeuwen beschouwd als het oorspronkelijke motief van droefheid."

anderszins hun aantrekkingskracht verloren. Netflix kan geen eindeloze nieuwe series produceren om ons te boeien. Het nieuws lijkt steeds schokkender en afstotender te worden, en toch zijn we bang dat we iets belangrijks missen als we niet elk uur het nieuws 'checken'. Sociale media zorgen voor dwangmatige afleiding terwijl de ongelezen boeken zich opstapelen. In de lockdown hadden we in principe meer tijd om intellectuele uitdagingen aan te gaan, zoals stimulerende teksten lezen of eigen ideeën en gedachten opschrijven. Maar op één of andere manier is het niet gebeurd. Hoe vaak we ook lange wandelingen wilden maken, we vonden er nog steeds te weinig tijd voor. We vervelen ons, zijn lusteloos, angstig en onzeker. Bij veel mensen draaien de gedachten in een cirkeltje rond en leidt het gepieker tot een slechte nachtrust. Is het uur van *acedia* gekomen? Begrijpen we opnieuw de sociale beperkingen in het klooster en herontdekken we zowel belang als gevaar van de zogenaamde monnikenziekte? Of geldt ze vooral voor mannen? Al bij de Moeders van de Woestijn – een feministisch neologisme – wordt aan *acedia* beduidend minder belang gehecht dan door Evagrius en Cassianus (Cameron 1993). De remedie tegen demonen – ook die van het middaguur – van Theodora van Alexandrië bijvoorbeeld, was extreme nederigheid, te onderscheiden van de geneesmiddelen die door mannelijke denkers werden voorgeschreven, zoals handenarbeid, vasten en waakzaamheid.

Afgezien van mogelijke verschillen tussen de geslachten, is *acedia* zien als een bedreiging voor iedere verlichte en seculiere mens een eerste stap in het opmaken van de kritische balans van het belang en de actualiteit van deze ondeugd. Nog belangrijker is de daaropvolgende vraag hoe we aan deze demon kunnen ontsnappen. Al is *acedia* niet langer een bedreiging voor innerlijke stabiliteit in een religieuze context, de invloed van de exponentieel groeiende hoeveelheid (meestal negatief) nieuws op ons innerlijk leven kan goed worden vergeleken met de reële angst voor de valstrikken van de duivel van weleer. In plaats van demonen, zijn het de sociale media en de veelheid aan prikkels die een gevoel van onzekerheid en vermoeidheid creëren. Leiden gebrek aan persoonlijk contact en

sociaal isolement niet tot een gesloten wereld die vergelijkbaar is met wat de woestijnvaders en de vroege kluizenaars ervoeren?

Zou een heropleving van het begrip *acedia* kunnen helpen om de veranderde wereld het hoofd te bieden? In de eerste plaats zou hiermee een benaming worden gevonden voor een complexe samenhang van emoties en innerlijke crisis die niet door het moderne vocabulaire kan worden gedekt. De gevoelens die samengaan met de terugtrekking uit de publieke sfeer kunnen niet afdoende worden beschreven met klinische termen als depressie of angst. *Acedia* is inherent aan het menselijk bestaan en kan niet zonder meer worden gezien als ziekte, afwijking of andersheid. Ze hoeft niet en kan niet worden genezen. De acceptatie ervan kan juist een stimulans zijn voor de innerlijke strijd tegen somberheid. Wanneer men begrijpt hoe de *acedia* op de geest inwerkt, kan het vertrouwen groeien dat men ook in deze strijd kan zegevieren. Dit zou ook het emotionele isolement kunnen doorbreken dat ontstaat wanneer de gevoelens die door sociaal isolement opkomen uitsluitend worden gezien als een persoonlijk probleem, terwijl het een probleem is waar ook vele anderen onder gebukt gaan. Het is juist het overaanbod, de overvloed – aan informatie, aan *likes*, aan goederen, aan keuzemogelijkheden – dat *acedia* in de hand werkt. Inertie als reactie op de duizendvoudige mogelijkheden en afleidingen die de digitale technologie aan het "goede" leven biedt, is een begrijpelijke vluchtbeweging. Maar zoals Evagrius zei, de remedie is niet vluchten maar vechten. Zo wordt de monnik bij Evagrius een ware soldaat van God, een *miles Dei*. Standvastigheid, maar ook doorzettingsvermogen, vormen de monnik in zijn geestelijke strijd Deze strijd is hard, meedogenloos, constant en veeleisend. Maar alleen deze strijd maakt het mogelijk nieuwe wegen te bewandelen, voor onszelf en voor de gemeenschap. Het is niet een cultuur van verontschuldigingen voor eigen falen die ons uit de *acedia* helpt, maar alleen een open vizier om de strijd aan te gaan.

Concrete stappen om *acedia* te overwinnen hebben de vroegste christelijke schrijvers al aangeraden. Daarbij hoort een goed doordachte dagindeling waarin activiteit en vrijetijd elkaar afwisselen. Het houdt

in dat men zijn wil moet versterken om een grens te kunnen trekken, om nee te zeggen tegen nog meer *likes* op sociale media, om je 's avonds niet meer door het nieuws te laten raken. Het doel op langere termijn is het behoud en de bevordering van het zelfrespect dat zin geeft aan het bestaan, zelfs ten overstaan van een overvloed aan schijnbaar zinloze ontwikkelingen. Voor religieuze mensen is dit doel verbonden met een oriëntatie op God. God tijd en ruimte geven in het eigen leven is bevorderlijk voor de schepping van zin. Deemoed, een houding die niet meer als hedendaags wordt beschouwd, kan ook helpen om aan lusteloosheid te ontsnappen. Als mensen zich bewust zijn van hun eigen grenzen en beperkingen zullen ze minder snel ontmoedigd geraken. Het heil van de wereld hangt niet uitsluitend af van de mens. Niet álles kan worden gedaan. In plaats van alles op te nemen wat wordt gevraagd, is het soms beter zich te concentreren op wat essentieel is en te erkennen dat niet alles mogelijk is.

Van alle hoofdzonden is *acedia* de meest veelzijdige en minst eenduidige ondeugd. Ze is daarmee bij uitstek een ondeugd van het postmoderne tijdperk. Postmoderniteit wordt doorgaans gekenmerkt door een gerichtheid op de sociaal-culturele constructie van begrippen die eerder als onbetwistbaar aanvaard werden beschouwd. Alles lijkt nu af te hangen van het interpretatiekader – en daarmee van iedere individuele mens. Daarom past *acedia* zo goed in het huidige tijdperk: "Acedia is [...] een virtuoos kunstenaar van transformatie. Ze verschijnt onder verschillende namen en verandert voortdurend van masker. Ze wordt traagheid genoemd, maar men kan er niets gevaarlijks in vinden. Ze wordt melancholie genoemd, en komt, als het niet in de buurt van ziekte komt, binnen de straal van het geniale. Ze is bekend als vermoeidheid [...]. Onder de titels van luiheid, verveling, melancholie, geestelijke vermoeidheid, slapte, onbeduidendheid, leidt ze een bestaan van bijna contemplatieve waardigheid. Ze wordt gemakkelijk verward met droefheid, en het wordt verondersteld herkend te worden door lusteloosheid" (Bellebaum 2016, 1).

Acedia als lang vergeten ondeugd zou in ieder geval weer meer aandacht moeten krijgen, omdat het niet alleen wijst op de religieuze implicatie, maar ook op de gevaren van een leven dat steeds meer vervreemd is van persoonlijke contacten. In dit verband is het niet doorslaggevend of de vermindering van het menselijk samenzijn nu wordt afgedwongen door een pandemie dan wel het gevolg is van een proliferatie van zuiver digitale beroeps- en privé-contacten. Wat belangrijk is, is dat men weer *mindful* wordt – en *acedia* zou daarvoor het signaal kunnen zijn. En zoals Evagrius al wist, het doel is alle inspanningen waard, want "Na haar strijd komt de ziel tot rust, en een onuitsprekelijke vreugde wordt haar geschonken" (*Traité Pratique*, 12).

Bibliografie

Bellebaum, Alfred (2016). *Acedia-Menschen: Todsünde Trägheit – Gefährdeter Lebenssinn*. Wiesbaden: Springer VS.

Benjamin, Walter (1940). *Über den Begriff der Geschichte.* Newly Edited Edition.

Bucher, Anton, Geiz (2012), *Trägheit, Neid und Co in Therapie und Seelsorge. Psychologie der Sieben Todsünden.* Berlin/Heidelberg, New York: Springer, Kap. 7, 125-145 (Friedrich Wilhelm I.)

Cameron, Avril (1993). Woestijnmoeders: vrouwelijke asceten in vroeg-christelijk Egypte. In Puttick, Elizabeth & Clarke, Bernard (eds.). *Women as teachers and disciples in traditional and new religions.* Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, 11-24.

Dante Alighieri (2000). *De Goddelijke Komedie: deel 1: Inferno*. Vertaling door Rob Brouwer. Leiden: Primavera Pers.

De Regel van Sint-Benedictus (2000). Nederlandse vertaling van Vincent Hunink. Amsterdam: Polak & Van Gennep.

Evagre le Pontique (1971). *Traité Pratique ou le Moine*, t. 2: Edition critique du texte grec. Traduction, commentaire et tables ed. A. und C. Guillaumont, SChr 171, Paris.

Gregorius I. *Moralium Liberi Sive Expositio in Librum Beati Job* (Patrologia Latina 515-76).

Hartmann von Aue, *Erek.* TITUS textbase, http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/germ/mhd/erec/erec.htm.

Jehl, Rainer (1984). *Melancholie und Acedia: Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras*. Grabmann Instituut, N.F. 32. Paderborn/München/Wien: Schöningh Verlag.

Johannes Cassianus (1955-1959). *Conlationes*, Introduction, texte latin, traduction, et notes vol. I-III, ed. E. Pichéry, SChr 42, 54, 64. Paris.

Johannes Cassianus (1965). *Institutiones*. Texte latin revu, introduction, traduction et notes ed. J.-C. Guy, SChr 109, Paris.

John Chryssavagis (2008). *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*. Introduction, Traduction B. Ward. Bloomington, Indiana: World Wisdom.

Kuhn, Reinhard (1976). *The Demon of Noontide. Ennui in Western Literature*. Princeton: Princeton Legacy Liberary.

Marrone, Gaetana & Puppa, Paolo (2006). Isabella Morra. In: Marrone, Gaetana, *Encyclopedia of Italian Literary Studies*. New York, London: Routledge, 1242-1244.

Martin Luther (1580). *Großer Katechismus*, Dresden, Vorrede: *"wenn wir lässig und faul sein wollen, wie wir unter dem Papsttum gewesen sind".*

Müller, Daniela (2013). Pomponio d'Algieri und Paul IV.: Der Glaube des Einzelnen und das Räderwerk der Römischen Inquisition. In: van Geest, Paul & Regoli eds). *Suavis Laborum Memoria. Chiesa, Papato e Curia Romana tra storia e teologia .* Scritti in onore di Marcel Chappin SJ per il suo 70o compleanno, Vol. 88. Collectanea Archivi Vaticani. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 85-109.

Pieper, Josef (2012). *Über die Hoffnung*., Freiburg im Breisgau: Johannes.
Rheinfelder, Hans (1941). *Der Zentralgesang des Purgatorio und der ganzen Divina Commedia*. Deutsches Dante-Jahrbuch, XXIII, 86-105.
Thomas van Aquino. *Summa Theologiae* (editio Leonina 4-12). Nederlandse vertaling: https://ilorentz.org/beenakker/Summa/.
Weber, Max (1920[1]/2006). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.* München: C.H. Beck.



Caritas
(liefde)

Liefde

De deugd die groener is geworden

ELISABETH HENSE

Een goed leven zonder liefde is onmogelijk. We moeten anderen beminnen en onszelf laten beminnen om van de diepte en de rijkdom van het leven te kunnen genieten. Zonder liefde is het leven karig en triest, hard en slopend, en misschien wel ten dode opgeschreven. In liefdevolle relaties kunnen we ons verbonden voelen zonder elkaar in een verstikkende greep te houden. Liefde geeft vleugels en kan ons over de grenzen van familiale, institutionele, nationale en culturele bindingen heen tillen. De liefde tussen mensen brengt hen tot welwillendheid, vertrouwen, respect, empathie, solidariteit en trouw.

Maar de liefde komt niet alleen de onmiddellijk betrokkenen ten goede. Haar positieve aspecten stralen ook uit naar de omgeving en naar toekomstige generaties. De liefde – zo hopen en geloven mensen die beminnen en bemind worden – heeft het potentieel om toekomst te geven aan de mensheid die momenteel door een veelvoud van verstrengelde crisissen op een catastrofe lijkt af te stevenen. Het is met andere woorden vooral de deugd van de liefde die uitzicht biedt op nieuwe wegen.

In de laatste eeuw is duidelijk geworden dat de menselijke liefde te kort schiet als ze ook niet dieren, planten en het natuurlijke milieu

DOI: 10.54195/QCMX7065_CH09

insluit. Naast levende wezens, zijn daarbij alle natuurlijke elementen op deze aarde van belang: de grondstoffen, de chemische processen die het klimaat beïnvloeden, en alles wat de kwetsbare planeet als leefbaar thuis laat voortbestaan. We zijn afhankelijk van gematigde temperaturen, van schone lucht en van het hergebruik van kostbare eindige grondstoffen. We beseffen steeds meer dat we niet kunnen overleven zonder insecten, een levende bodem of voedsel dat vruchtbare zaden voortbrengt. Ook beseffen we dat biodiversiteit nodig is om weerbaar te zijn tegen ziekten. We moeten dus wel leefruimte gunnen aan dieren en planten die de wereld met ons bewonen. Maar hoort bij dit inzicht ook niet een groei in liefde: meer welwillendheid en respect voor het leefmilieu; meer empathie voor dieren; meer solidariteit en inzet voor de natuur?

De liefde is in de Nijmeegse Faculteit der Theologie altijd een thema voor studie en reflectie geweest. Daarbij wil ik twee onderzoekers noemen die een belangrijke inbreng op dit thema binnen de spiritualiteit hebben gehad. Allereerst de in 2022 heilig verklaarde Titus Brandsma (1881-1942), die over de liefde voor de zwakke, vervolgde, kansloze en buitengesloten medemensen sprak (Brandsma 1935). Maar hij hield zich ook bezig met de liefde voor de natuur, in het bijzonder met de liefde voor dieren (Brandsma 1936). Daarnaast is er Otger Steggink (1925-2008), voormalig hoogleraar spiritualiteit en directeur van het Titus Brandsma Instituut. Hij was gespecialiseerd in de mystieke liefde bij Teresa van Avila (Steggink 1996) en had een zwak voor de natuurmystiek van Franciscus van Assisi (Steggink 1982). Zijn interpretatie van Franciscus' zonnelied kan worden begrepen in de context van de kritiek op de Westerse groei-economie door de Club van Rome vanaf eind jaren zestig. Broederlijke en zusterlijke verbondenheid met dieren, planten, grondstoffen en alle natuurlijke elementen uit de hele kosmos is een sterke basis voor duurzaam handelen. Maar tot op de dag van vandaag wordt deze verbondenheid nog steeds niet breed genoeg gedeeld. Toch kan niemand meer de ogen sluiten voor de problemen die worden veroorzaakt door een ongebreidelde verderzetting van economische groei gebaseerd op de uitputting van natuurlijke bronnen. Paus Franciscus heeft met zijn encycliek *Laudato Si* (2015) nog eens de vinger op de

wonde gelegd en velen geïnspireerd tot een meer liefdevolle omgang met de aarde. Ook in de christelijke kerken en kloosters in Nederland is er veel in beweging gekomen (Hense, Bernts & Kregting 2019; Hense & van der Ziel 2022). Het liefhebben van de medemens wordt in lijn met deze encycliek verbonden met het liefhebben van de natuur. Je zou kunnen zeggen dat ook 'de liefde' die wordt bestudeerd is vergroend, al is ze nog lang niet groen genoeg.

In wat volgt worden verschillende perspectieven op de liefde aan de hand van vier christelijke auteurs verkend: Johannes Cassianus, Thomas van Aquino, Jan van Ruusbroec en Madeleine Delbrêl. Ik kies voor deze auteurs vanwege hun belang in de canon van de christelijke spiritualiteit en omdat ze aspecten van de liefde benoemen die in de context van de huidige ecologische uitdagingen interessant zijn. Ze beschrijven op verschillende manieren hoe liefde wordt gekenmerkt door zwakheden en fouten, maar ook met welke kracht en elan ze gepaard gaat. De herlezing van hun werk kan ons inspireren voor een verdere vergroening van de liefde.

Johannes Cassianus – in de liefde niet met het volmaakte beginnen

Johannes Cassianus (ca. 360–ca. 435) koos als jonge man samen met zijn vriend Germanus in Bethlehem voor het kloosterleven. Twee jaar na hun intrede vertrokken ze naar de Egyptische woestijn om er het leven van de woestijnmoeders en -vaders te leren kennen. Later leefde Cassianus in Zuid-Frankrijk en stichtte er twee kloosters. Rond het jaar 425 begon hij over zijn reizen door Egypte te schrijven en over wat hij daar over het menselijk samenleven had geleerd. Natuurlijk ging het daarbij ook om de liefde. Cassianus maakte onderscheid tussen de vele vergankelijke vormen van liefde en de unieke onverbrekelijke band van de liefde (*Collationes*, 16; Cassianus 1628). Vergankelijke vormen van liefde komt Cassianus tegen onder kameraden, zakenlui en soldaten, en zelfs onder roversbenden. Het betreft een tijdelijke liefde die louter op basis van een wederzijds geven en nemen bijdraagt aan ieders welzijn. Kameraden nemen afscheid van elkaar, zakenlui en soldaten verliezen

elkaar uit het oog, bendes vallen uiteen. Zelfs bloedverwantschap en het huwelijk zijn volgens Cassianus niet noodzakelijk een uiting van onverbrekelijke liefde. Omdat situaties en behoeftes kunnen veranderen, kunnen ook de wederzijdse hulp en bijstand van tijdelijke aard zijn. Interessant is dat Cassianus in deze context verwijst naar dieren die elkaar instinctmatig beschermen. Maar ook het instinct is geen garantie dat men altijd op elkaars bescherming kan rekenen. Enkel de liefde gebaseerd op gelijkvormigheid in deugden is volgens Cassianus onverbrekelijk. De grilligheid van de omstandigheden, de ruimtelijke afstand of het verloop der tijd zijn voor deze vorm van liefde geen hindernis. Wat deze band van liefde wel ondermijnt is de nalatigheid of de zwakheid in de deugdelijkheid van één van de betrokkenen. In dat geval zal ook de deugdzame zijn of haar liefde niet kunnen volhouden. De deugd van de liefde blijft enkel werkzaam op basis van wederkerigheid. Maar omdat men niet met het volmaakte kan beginnen, zal de wederzijdse liefde met vallen en opstaan vorm krijgen. De liefde realiseert zich door telkens nieuwe pogingen tot belangeloze solidariteit, door het blijvend streven naar consensus, door een vernieuwde prioritering van de liefde tegenover andere zaken en door eindeloze loyaliteit. De liefde kan ook niet zonder het geduldig uitpraten van spanningen en het besef dat het leven eindig is. Slechts onder die voorwaarden zullen volgens Cassianus de betrokkenen voldoende aansporing krijgen om niet nalatig te worden in de liefde.

Wat Cassianus nog niet kon weten, maar we inmiddels door het onderzoek van Frans de Waal (2013) en anderen hebben geleerd, is dat onze deugden hun parallel en oorsprong in het dierenrijk hebben. Dieren zijn niet alleen intelligent, ze zijn ook emotioneel begaafd. Ze kunnen conflicten beheersen en zich verzoenen. Ze vertonen empathie en hebben een zekere moraliteit. Ook doen ze in alle onvolmaaktheid pogingen om solidair met elkaar te zijn en harmonie te bereiken. In die zin zijn ze onze voorlopers op de weg van de deugden en is het maar de vraag of wij er beter in zijn dan zij. Toch plaatst de christelijke traditie dieren en mensen ver uit elkaar. Misschien wel té ver, gelet op de talrijke menselijke morele tekortkomingen en de forse negatieve impact van onze ondeugden. Is het niet tijd dat we de biologische wortels van

de deugd van de liefde sterker gaan erkennen en daaruit consequenties trekken? De deugd van de liefde heeft zich immers evolutionair ontwikkeld. We staan daarbij op de schouders van onze dierlijke verwanten. Vanuit het perspectief van de lange biologische ontwikkelingslijnen is het bekrompen om de menselijke liefde af te zetten tegenover andere levende wezens, en is de menselijke liefde kleinzielig als ze andere levende wezens zou buitensluiten. En toch doen we dat. Het gebrek aan liefde voor andere soorten en hun leefomgeving is de oorsprong van onze omgang met de wereld die ons verhindert om aan iets nieuw te kunnen beginnen. Nieuwe vormen van transhumane verbondenheid en verantwoordelijkheid kunnen zorgen voor een cultuuromslag die naar een betere toekomst leidt. In innovatieve tuin- en landbouwprojecten is deze cultuuromslag in Nederland al zichtbaar (Hense, van den Berg & van Boxtel 2017). Het gaat hier om meer dan een kip wat extra leefruimte gunnen of varkens een speeltje geven zodat ze niet aan elkaars staarten knabbelen. De essentie is om de mens een eerlijke en liefdevolle bondgenoot te laten worden van de natuur: bondgenoot van dieren, planten en de hele natuurlijke leefomgeving. Zo kunnen bijvoorbeeld bedrijven die landbouw en natuurbescherming met elkaar verbinden nieuwe wegen helpen banen voor groene liefde.

Thomas van Aquino – in de liefde heel ver kunnen gaan

Thomas (ca. 1225-1274) leefde vanaf zijn kinderjaren in de abdij van Monte Cassino (Lazio, Italië) en bezocht vanaf 1239 de universiteit van Napels waar hij de filosofie van Aristoteles bestudeerde. Later zou hij bijna alle werken van deze grote Griekse filosoof becommentariëren. In 1244 trad Thomas in bij de dominicanen, één van de toen omstreden nieuwe bedelordes. Hij studeerde achtereenvolgens in Parijs en Keulen, en doceerde vanaf 1252 in Parijs. Van 1256 tot 1268 was hij weer in Italië waar hij aan zijn beroemde *Summa theologiae* begon. In 1269 ging hij terug naar Parijs om daar de bedelordes te verdedigen, en zette er zijn werk aan de omvangrijke *Summa* voort. Op 6 december 1273 had Thomas een indringende religieuze ervaring die hem ertoe bracht niet meer te schrijven. Alles wat Thomas aan papier had toevertrouwd beschouwde

hij vanaf toen slechts als stro – niet de moeite waard om nog naar te kijken. Thomas overleed op weg naar het concilie van Lyon in 1274.

Het thema van de liefde behandelt Thomas voornamelijk in zijn *Summa* (STh I-II en II-II) en de boeken 8 en 9 van zijn commentaar op de *Nicomacheïsche Ethiek* van Aristoteles. Vriendschap is voor hem de sleutel tot een goed verstaan van de heilige liefde (*caritas*) die volgens hem zowel op God als op de medemens gericht moet zijn. Thomas vertrekt in zijn denken van de zelfliefde als wortel van de liefde voor een ander, want – zo zegt hij – met een beminde gaan we niet anders om dan met onszelf. Zelfliefde heeft te maken met een gezonde mate van zelfacceptatie en zelfverzekerdheid, met het nemen van verantwoordelijkheid, met zelfregulatie en met de integriteit van de eigen persoon. Zelfliefde is daarom inherent verbonden met een gezond zelfbewustzijn. In de christelijke traditie is helaas niet vaak voor zelfliefde gepleit, maar is ze omwille van machtsverhoudingen binnen kerk en samenleving regelmatig weggepoetst. De door Thomas bepleitte combinatie van zelfliefde en naastenliefde heeft uitdrukkelijk geen betrekking op een sensuele of een egoïstische manier van liefhebben. Ze vertrekt vanuit de idee dat liefhebben van de eigen of de andere persoon gebeurt omwille van de betreffende persoon zelf. De deugd van de liefde is tegengesteld aan de begerende liefde die de bevrediging van eigen of andermans behoeften nastreeft. Als voorbeelden noemt Thomas wijn en paarden. Het zou volgens Thomas belachelijk zijn om te zeggen dat iemand met wijn of een paard bevriend wil zijn, alsof het om een vriendschappelijke band gaat omwille van de wijn of het paard.

In onze tijd zouden we het voorbeeld van Thomas liever omdraaien: waarom zouden we niet met de wijn en het paard bevriend willen zijn? We weten nu immers hoe destructief de begerende liefde in de afgelopen eeuwen heeft uitgepakt. Het onderscheid tussen de vriendschappelijke liefde als echte liefde (*caritas*) en de begerende liefde als onechte liefde heeft er lang toe bijgedragen dat planten en dieren met een gerust geweten op een gewelddadige manier gebruikt, misbruikt en verbruikt werden. Het heeft de schaamteloze uitbuiting van de natuur moreel gerechtvaardigd. Toch kunnen we ook nu nog van Thomas leren door wat hij als echte liefde beschrijft ook te laten gelden voor het milieu.

Volgens Thomas getuigt het van echte liefde om van de nabijheid van de geliefde af te zien om voor hem of haar te werken als dat nodig is. Echte liefde is het loslaten van eigen genot en plezier om bij de geliefde te zijn als deze zorg en nabijheid nodig heeft. Deze vorm van liefde is niet gebaseerd op hartstocht, maar op een grondhouding – een deugd – die wordt gevoed door Godsliefde. Anders als Cassianus ziet Thomas de deugd van de liefde zo zeer vergoddelijkt en als het ware immuun tegen de aardse werkelijkheid dat hij niet spreekt over de menselijke kwetsbaarheid in de beoefening van de liefde. Liefde is bij hem eerder iets voor helden, voor mensen die voor een ander tot het uiterste gaan.

Ook Titus Brandsma belichaamde deze heldhaftige liefde. Vanwege zijn strijd tegen de meedogenloze ideologie van het nationaalsocialisme werd hij gevangen genomen en belandde hij in het concentratiekamp Dachau waar hij als martelaar stierf (Lüthy, Wijsen & de Kesel 2022). Zijn heldhaftige liefde voor zijn medegevangenen en zelfs voor zijn beulen maakt tot de dag van vandaag grote indruk. Zoals Titus Brandsma analyseerde en ook bekrachtigde, pleitte Thomas al voor een fatsoenlijke behandeling van dieren. Maar Thomas ging niet zo ver de dieren, planten of het natuurlijk leefmilieu tot voorwerp van de deugd van de liefde te maken. Nu doen steeds meer tijdgenoten dat wel – zelfs micro-organismen, onooglijke planten en dieren worden door hen bemind omwille van zichzelf – los van elke marktwaarde. Gelukkig laten zij zich in deze liefde door niets weerhouden. Hun inzet voor de natuur is gebaseerd op het besef dat we op aarde te gast zijn. Bij dit besef hoort dankbaarheid voor wat gegeven is, zelfmatiging in het gebruik van natuurlijke bronnen, zorg voor milieuherstel en een meer horizontale verbinding met planten en dieren – ook wanneer het tegen economische of politieke belangen ingaat. De deugd van de heldhaftige liefde wordt hier zo breed getrokken dat ze is gericht op de hele aarde.

Jan van Ruusbroec – meegaan in een flow van liefde

Jan van Ruusbroec (1283-1381) leefde samen met twee andere priesters in een kleine communiteit in Brussel en werkte er tot aan zijn vijftigste levensjaar als kapelaan van de Sint-Goedelekerk. In 1343 verlieten de drie

vrienden de stad om in de eenzaamheid van Groenendaal een contemplatief leven te leiden, waar zich al gauw anderen aansloten bij de kleine gemeenschap. Op zoek naar een passend model viel in 1350 de keuze op de leefregel van de Augustijner kanunniken. Ruusbroec werd de eerste prior. In Brussel en Groenendaal schreef Ruusbroec zijn omvangrijk oeuvre over de omvorming van de mens tot 'de gemene mens' – dat is de mens die in liefde met God, met zijn medemensen en met de hele schepping verbonden is.

Met name zijn vroege werken – *Die Gheestelike Brulocht* (1335; 1988) en *Vanden blinckenden steen* (1336; 1991) – gaan over 'het gemene leven' in gemeenschap met alles wat bestaat. Basis hiervan is de goddelijke liefde als een geestelijk gemeenschappelijk welzijn (*common good* zouden sommigen zeggen). God nodigt iedereen uit om aan de liefde deel te hebben, maar dit lukt niet zonder meer. De mens moet in de aanraking met God zijn begaafdheid voor het gemeenschappelijke welzijn eerst ontdekken, om het vervolgens te kunnen beleven. Mensen kunnen in andere woorden door de goddelijke liefde in liefde worden gecultiveerd. Ruusbroec gebruikt voor de mens die nog niet in aanraking is gekomen met de goddelijke liefde het beeld van een boom die geen of slechts nutteloze vruchten draagt. Maar als de wilde takken worden afgesneden en vruchtbare scheuten op de boom worden geënt, dan deelt de mens in de goddelijke natuur van de liefde. Na de aanraking met de goddelijke liefde kan de liefde van mensen mild uitvloeien naar alle dingen. Met 'alle dingen' bedoelde Ruusbroec werkelijk alles wat we aantreffen: de medemensen, alle schepselen, de natuur, ook de materie en de hele kosmos. Anders gezegd, voor Ruusbroec is de liefde het voor ogen houden van het gemeenschappelijk welzijn waar alle mensen zijn toe uitgenodigd om er aan deel te nemen. De liefde als integrerende kracht die mensen onderling en met de natuur door de tijd heen verbindt, is in de woorden van Ruusbroec als het eb en vloed van de eeuwig ruisende zee die voortdurend in beweging is. De liefde stroomt in allen die haar nodig hebben en haar waardig zijn. Ruusbroec zag dat hemel en aarde van liefde doordrongen zijn in de natuur die door de warmte van de zon vruchtbaar opbloeit en in de liefhebbende mens die in mildheid naar alles en iedereen omkijkt. Een samensmelting met deze goddelijke

liefde als geestelijk gemeenschappelijk welzijn was voor Ruusbroec het meest rijke voorstelbare leven. Dit rijke leven bestaat enerzijds uit dankbaarheid, rust en genot, en anderzijds uit een mild deugdzaam leven dat overstroomt naar alle mensen en schepselen die liefde nodig hebben. Het 'gemene leven' wordt aldus gekenmerkt door een grenzeloze liefdesstroom die sterk, geduldig en onverwoestbaar is. Wie zich er door laat aanraken kan er vervolgens deel aan hebben om de liefdesstroom op haar beurt te versterken. Voor Ruusbroec is dit geen heldendaad, maar een deelname aan een eeuwig vloeiende beweging. Deze flow brengt ons in overeenstemming met ons zelf, met onze medemensen en met ons milieu. Het is een speels beminnen en bemind worden waar we in meevloeien in overeenstemming met de eigen talenten en krachten, eerder dan het proberen vervullen van een verheven onbereikbare deugd.

Wat Ruusbroec zo lichtvoetig beschrijft is helaas in werkelijkheid niet zo lichtvoetig te realiseren. Onrecht lijkt vaak de overhand te krijgen. Mensenrechten en burgerrechten staan onder druk, bevoorrechte groepen lijken de natuurlijke bronnen te exploiteren en politieke gemeenschappen lijken soms machteloos om uitbuiting te corrigeren. Tot op heden hebben we niet geleerd verstandig en liefdevol met onze materiële gemeenschappelijke bronnen om te gaan. Elionor Ostrom (1990) spreekt over de tragedie van de *commons*: de enkeling heeft de neiging om weinig zorg te besteden aan wat toebehoort aan de gemeenschap. Ostrom denkt hier aan *commons* zoals lucht, water, bodem, andere natuurlijke rijkdommen en gemeenschappelijke infrastructuur. Om goed om te gaan met deze gemeenschappelijke bronnen is het volgens Ostrom noodzakelijk dat we er met elkaar over onderhandelen. Weides beurtelings laten begrazen, wissellandbouw om de bodem niet uit te putten, een evenwichtige bemesting, hergebruik van kostbare grondstoffen, voortdurende zorg voor schoon water en zuivere lucht mogen dan vanzelfsprekend lijken, ze dienen telkens opnieuw te worden besproken en onderhandeld. Telkens nieuwe contracten sluiten en elkaar hierop blijven aanspreken zijn nodig om het leven op aarde ook in de toekomst mogelijk te laten zijn. Maar dat alleen is niet voldoende. Als we hierbij de kosten voor beheer, controle en sanctionering niet te groot willen laten worden, moeten we groeien in empathie, commitment en

verbondenheid. Je zou ook kunnen zeggen dat we moeten groeien in de liefde die Ruusbroec heeft beschreven. We kunnen het ons niet langer veroorloven om dit niet te doen. De liefde als een geestelijk gemeenschappelijk welzijn (*common good*) wijst niet alleen de weg naar een rijk geestelijk leven, het kan ook helpen om beter voor onze materiële bronnen (*commons*) te zorgen en ze steviger te onderhouden.

Madeleine Delbrêl – in actie komen op plekken waar liefde ontbreekt

Madeleine Delbrêl (1904-1964) was in haar jeugd atheïste, maar bekeerde zich als jong volwassene tot het christendom. Na haar opleiding in sociaal werk leefde ze vanaf 1933 met twee vriendinnen in het communistische Ivry-sur-Seine, een zuidelijke buitenwijk van Parijs. Daar stichtte ze een huis van ontmoeting en organiseerde ze hulpdiensten. Meer en meer vrouwen sloten zich bij haar aan en de samenwerking met de nog jonge beweging van priester-arbeiders zorgde voor extra bekendheid. Vanaf 1946 gaf Delbrêl lezingen in heel Frankrijk, schreef artikelen en boeken. Hoofdthema was voor haar de eenheid van de Godsliefde en de naastenliefde. Te midden van de weerbarstigheden van de Franse steden werd die door haar ingevuld als een creatieve en activistische liefde met achting voor de vrijheid van anderen, waarbij iedereen zonder uitzondering werd verwelkomd. Ze bereikte er voornamelijk kwetsbare en gemarginaliseerde mensen mee die het moeilijk hadden om de dag door te komen. Delbrêl wilde de innerlijke schors doorbreken waarmee wij ons afbakenen van ellendige sociale situaties. De christelijke traditie van de werken van barmhartigheid kan worden gezien als de kern van haar spiritualiteit: de gunnende en warme liefde voor de hongerigen, de daklozen, de gevangenen, de zieken, de treurigen, de ongeliefden, de zondaars, en de kleine mensen die nergens meetellen. Het uitdragen van deze gunnende en warme liefde brengt ons volgens Delbrêl in contact met God. Maar ook het omgekeerde is voor haar het geval: wie de goddelijke liefde omhelst, vindt in zijn armen de wereld.

Delbrêl had een keten uit liefde voor ogen waarin de schakels mensen van vlees en bloed zijn. De liefde voltrekt zich op genadevolle

momenten doorheen de menselijke schakels, door menselijke ogen, handen en harten. De liefde blijft krachtig omdat de daden van liefde niet als afzonderlijke druppels op een hete plaat vallen, maar omdat de vele druppels van liefdevolle daden zich verbinden tot de ervaring van een stroom van liefde. Het liefdevolle activisme van Delbrêl was dus vreugdevol activisme dat aanstekelijk werkte. Door de liefde wordt het leven een feest – en het maakt dan niet uit of we een bezem ter hand nemen in een schoonmaakploeg of dat we een pen pakken om te schrijven, praten of stil zijn, iets repareren, een lezing houden of een zieke verplegen. In alles kan liefde werkzaam zijn.

Door de urgentie van sociale problemen in Frankrijk en andere Europese landen was er in de naoorlogse periode nog weinig oog voor milieuproblematiek. Dat werd anders in de jaren zeventig toen over heel Europa – ook in de context van christelijke kerken – milieuorganisaties werden opgericht. In Nederland ontstond bijvoorbeeld de *Werkgroep Nieuwe Levensstijl* die recentelijk nader werd onderzocht door Alexandra Brandenhorst (2022). Hier zag men verbanden tussen armoede en milieuverontreiniging, overconsumptie en tekorten aan grondstoffen, verschraalde intermenselijke relaties en een slechte omgang met het milieu. De deugd van de matigheid werd als oplossing gezien, maar het onderwerp beklijfde niet. Mede door de economische recessie van eind jaren zeventig en de acties tegen kernwapens en kernenergie, raakte de aandacht voor milieu en klimaat weer op de achtergrond.

In de afgelopen twee decennia is de aandacht voor milieu- en klimaatproblematiek terug van weggeweest. En omdat de problemen globaal en niet te ontkennen zijn, komt het wereldwijd terug op de agenda. Activistische bewegingen als *Fridays for Future*, *Extinction Rebellion* en *The Last Generation* eisen van politieke leiders snel en efficiënt handelen voor het te laat is. Ook *Christian Climate Action* (onderdeel van *Extinction Rebellion*), *Christians 4 Future* (onderdeel van *Fridays for Future*) en de landelijke *Laudato Si Allianties* laten zich niet onbetuigd in het publieke debat. Daarnaast wijzen wetenschappers op verontrustende feiten en sluiten ze zich aan bij protestbewegingen. Ook in Nederland eist activistische wetenschapsbeoefening (*Scientists4Future*) meer gehoor van de politiek.

Welke rol de deugd van de liefde in deze activistische bewegingen speelt moet in detail nog worden onderzocht, maar zeker is dat ze er niet los van staat. Op de verschillende nationale sites van de bewegingen kan men lezen over de liefdevolle omgang met alle mensen en levende wezens, over de inzet voor bewaring en herstel van het natuurlijke milieu, over de transitie naar een meer vreedzame en rechtvaardige wereld, en over solidariteit met diegenen die lijden onder de gevolgen van milieurampen en de klimaatcrisis. In veel Nederlandse kerken en kloosters worden acties opgezet die mede worden gevoed door de deugd van de liefde, al is die niet altijd geïnspireerd door de hier besproken auteurs. In ieder geval wordt de ecologische beweging niet enkel door wantrouwen, angst of woede gevoed, maar ook de deugd van de liefde speelt een centrale rol. In de liefde vinden ecologische bewegingen een moreel-spiritueel anker dat in burgerinitiatieven zichtbaar en tastbaar wordt (Hense, 2015). Het is op zich niet zo belangrijk welke auteurs een deugdzame en liefdevolle samenleving bevorderen. Maar het is mooi als christelijke stemmen daarin niet ontbreken. Het zou ook mooi zijn als de vergroenende liefde door de kerkelijke hiërarchie sterk zou worden gesteund. Helaas is dat nog niet altijd het geval (Hense 2022, 136).

Conclusie

De liefde wordt als één van de drie theologale deugden nog steeds hoog gewaardeerd. Naast het geloof en de hoop is ze een door God zelf geschonken deugd. De liefde is zelfs de hoogste theologale deugd omdat ze de mens het dichtst bij God brengt en hem of haar zelfs laat deelhebben aan God. De deugd van de liefde is steeds opnieuw vertrekpunt voor maatschappelijke vernieuwing geweest. Ze stond bijvoorbeeld aan de wieg van ons zorgstelsel en onderwijs. Kan ze nu ook van betekenis zijn voor een betere omgang met het milieu?

Maatschappelijke vernieuwing begint meestal met het ongemakkelijke gevoel dat er iets niet klopt, dat iets of iemand tekort wordt gedaan of dat er iets ontbreekt. In navolging van Aristoteles, omschreef Thomas van Aquino deze drijfveer als het hebben van een ellendig hart vanwege het leed van een ander (*miserum cor habens super misera alterius*

– *Summa* II/II, q. 30 a.1 c.a.). Vanuit de deugd van liefde kan er dan naar een oplossing worden gezocht. In de christelijke traditie is de deugd van de liefde vaak geassocieerd met de beoefening van de werken van barmhartigheid: “de hongerigen spijzen, de vreemdelingen herbergen, de naakten kleden, de zieken en de gevangenen bezoeken, de doden begraven” (Cat. 2447). Deze zogenaamde ‘lichamelijke werken van barmhartigheid’ zijn in de traditie altijd breed opgevat. De bekommernis om de medemens die lijdt onder de gevolgen van milieuschade en klimaatveranderingen vinden gemakkelijk aansluiting bij deze oude praktijken. De catechismus van de katholieke kerk spreekt daarnaast ook over de geestelijke werken van barmhartigheid, zoals “onderricht geven, goede raad verstrekken, de zondaars terechtwijzen, troost brengen en moed inspreken” (Cat. 2447). De geestelijke werken van barmhartigheid zien we in eigentijdse vorm terug in scholingen voor medewerkers en vrijwilligers in de context van groene en solidaire initiatieven. De terechtwijzing van zondaars betekent in onze tijd wellicht op de eerste plaats de bereidheid om naar zichzelf te kijken en te durven onder ogen zien dat men zelf niet zonder zonde blijft. Daarnaast is een toenemend bewustzijn van onrechtvaardige structuren van belang. De maatschappelijke problemen rond milieu en klimaat zijn zo complex en met elkaar verweven dat je je bijvoorbeeld al medeschuldig maakt door pensioenopbouw bij een maatschappij die met voedsel speculeert of investeert in projecten die ontbossing impliceren. Wil het troost brengen en moed inspreken geen goedkope prietpraat zijn, zullen er daden van solidariteit aan verbonden moeten worden. Een vage toezegging van een klimaatfonds ter compensatie van de schade door milieurampen in de meest getroffen landen is daarbij niet voldoende.

Zoals Cassianus uitlegt is voor de realisering van liefde een sterke onderlinge band van belang, al hoeft die band niet volmaakt te zijn. Het inzicht dat we nu en dan niet veel verder komen dan onze naaste verwanten – de dieren – kan een motief zijn om onze solidariteit met andere levende wezens te versterken. Soms kunnen we in de liefde omwille van de ander ook heel ver gaan, zoals Thomas van Aquino heeft beschreven. Het is mooi als dit ook omwille van onze natuurlijke leefomgeving en alles wat daarin kan gedijen mogelijk is. Het milde overvloeien van de

liefde dat Jan van Ruusbroec indringend heeft aanbevolen is wellicht de sleutel om grote gebreken in het materiële welzijn van mens en natuur weg te werken en beter voor onze gedeelde materiële bronnen te zorgen. De activistische liefde van Madeleine Delbrêl maakt tenslotte duidelijk hoe vreugdevol het leven kan zijn als alles en iedereen mee mag tellen. Dan kunnen we onze creativiteit de vrije loop laten om te gaan in de richting van waar we als liefdevolle aardbewoners van dromen te zijn.

Bibliografie

Branderhorst, Alexandra (2022). Zelfonthouding uit natuurbehoud: Zoeken naar een Nieuwe Levensstijl in de jaren '70. In: Hense, Elisabeth & van der Ziel, *Groen en Solidair – 36 kerken en kloosters in Nederland*. Abdij van Berne: Berne Media, 12-19.

Brandsma, Titus (1935). De waan der zwakheid. In: *Stemmen van Nederlanders over de behandeling der Joden in Duitsland*. Amsterdam: Comité voor bijzondere joodsche belangen.

Brandsma, Titus (1935). *Heldhaftigheid*. Archief van het Nederlands Carmelitaans Instituut te Boxmeer, TBA doos 5 20.000 1-5.

Brandsma, Titus (1936; 1953). *Dierenbescherming in het schoolprogramma*. Nieuwendam: Nederlandse Vereniging tot Bescherming van Dieren.

Cassianus, Joannis (1628). *Opera Omnia*. Atrebati: Apud Joannem Baptistam & Guilelmum Riuerios.

Hense, Elisabeth (2015). *Vernieuwingsinitiatieven rond eten, zorg en geld in Nederland – een kwestie van spiritualiteit*. Amsterdam: VU University Press.

Hense, Elisabeth, Leonardo van den Berg & Maria van Boxtel (2017). *Volle oogst – nieuwe waarden en voedselnetwerken*. Utrecht: Van Arkel.

Hense, Elisabeth, Ton Bernts & Joris Kregting (2019). *Groene activiteiten Een impuls voor parochies en samenleving*, KASKI rapport nr. 658.

Hense, Elisabeth & Tjirk van der Ziel (2022). *Groen en solidair – 36 kerken en kloosters in Nederland*. Abdij van Berne: Berne Media.

Hense, Elisabeth (2022). Ideaalvorming en de inspiratieverhalen. In: Hense & van der Ziel, *Groen en Solidair – 36 kerken en kloosters in Nederland*. Abdij van Berne: Berne Media, 133-137.

Jan van Ruusbroec (1988). *Die Gheestelike Brulocht.* Opera Omnia 3, ed. J. Alaerts. Tielt: Lannoo.

Jan van Ruusbroec (1991). *Vanden blinckenden steen.* Opera Omnia 10, ed. G. de Baere, Th. Mertens, H. Noë. Tielt: Lannoo / Turnhout: Brepols.

Lüthy, Christoph, Frans Wijsen & Marc de Kesel (eds.) (2022). *Titus Brandsma – Van held tot heilige*. Nijmegen: Radboud Universiteit.

Ostrom, Elinor (1990). *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

Paus Franciscus (2015). *Laudato Si'. Over de zorg voor het gemeenschappelijk huis*. Utrecht: Libertas Pascal.

Steggink, Otger (1982). *Het zonnelied van broeder Frans van Assisi*, Bloemendaal: Gottmer.

Steggink, Otger & Efrén de la Madre de Dios (1996[3]). *Tiempo y vida de Santa Teresa*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos.

Thomas Aquinas (1993). *The Collected Works of St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae*. Charlottesville, VA: InteLex Corporation.

Thomas Aquinas (1993). *The Collected Works of St. Thomas Aquinas. Commentary on the Nicomachean Ethics*. Charlottesville, VA: InteLex Corporation.

Waal de, Frans (2013). *De Bonobo en de tien geboden.* Amsterdam: Uitgeverij Atlas Contact.



Justitia
(rechtvaardigheid)

Rechtvaardigheid

vanuit een oudtestamentisch perspectief

CARLY L. CROUCH

In het nieuws wordt veel gesproken over 'rechtvaardigheid': rechtvaardigheid voor de slachtoffers van racisme, kolonialisme, discriminatie op basis van seksualiteit of seksuele oriëntatie, en ga zo maar door. Uit deze discussies blijkt vaak dat rechtvaardigheid een frustrerend abstract concept kan zijn. Hoewel iedereen het er in principe mee eens is dat rechtvaardigheid nastreven een goede zaak is, kan wat dit in de praktijk betekent een bron van hevige onenigheid zijn. Impliceert het bijvoorbeeld herstelbetalingen als compensatie voor de economische nadelen die door generaties van koloniale en racistische beleidsmaatregelen zijn ontstaan? Moet het betekenen dat er uitdrukkelijk rekening wordt gehouden met de speciale moeilijkheden waarmee mensen die niet voldoen aan de heteroseksuele, cisgender verwachtingen van de samenleving worden geconfronteerd als ze solliciteren voor een baan of zich aanmelden bij een universiteit?

De praktische problemen van het creëren van een rechtvaardige samenleving worden ook erkend door het Oude Testament, dat veel aandacht besteedt aan het onderwerp 'rechtvaardigheid'. Het Hebreeuwse woord voor rechtvaardigheid, *mishpat*, verschijnt honderden keren en komt in bijna elk Bijbelboek voor, vaak in combinatie met

DOI: 10.54195/QCMX7065_CH10

'gerechtigheid', *tsedeqah*. Een grondig onderzoek naar rechtvaardigheid in het Oude Testament zou dan ook een hele lange lijst met teksten opleveren, dus hier behandelen we slechts een paar belangrijke thema's en ideeën.

Het is belangrijk om vanaf het begin te erkennen dat de betekenis van rechtvaardigheid in een bepaalde cultuur zeer gecontextualiseerd is, omdat de visie van een bepaalde samenleving op rechtvaardigheid samenhangt met andere ideeën over de juiste ordening van de samenleving. Veel mensen kunnen de vermaning van Amos aan het volk van Israël citeren – "Laat liever het recht stromen als water, en de gerechtigheid als een altijd voortvloeiende beek" (Amos 5:24) – maar de betekenis die ze eraan geven wordt gekleurd door de acties en symbolen die ze in hun eigen hoofd met rechtvaardigheid associëren. Wanneer moderne lezers uit Europa en Noord-Amerika het bijvoorbeeld over rechtvaardigheid hebben, denken ze mogelijk aan het beeld van een geblinddoekte vrouw, gekleed in een klassiek gewaad en gewapend met in haar ene hand een zwaard en in haar andere hand een weegschaal. Op deze manier verbeeld is rechtvaardigheid een onpartijdige, rationele en bekwame arm van de staat. Voor de mensen van het volk van het oude Israël en Juda, inclusief de auteurs van de teksten die nu deel uitmaken van het Oude Testament, zou dit Grieks-Romeinse beeld nogal onbekend zijn geweest, hoewel aspecten van wat zij vertegenwoordigt – bijvoorbeeld de waarde van het voor de wet gelijk behandelen van alle leden van de samenleving – mogelijk met hen geresoneerd zouden hebben.

In wat volgt zullen we een aantal van de belangrijkste ideeën in kaart brengen die in het Oude Testament met rechtvaardigheid worden geassocieerd, met bijzondere aandacht voor de wettelijke tradities van de Pentateuch en voor de profetische literatuur. Eerst zullen we echter kijken naar rechtvaardigheid als een goddelijke eigenschap, want dit ligt ten grondslag aan al het oudtestamentische gedachtegoed over dit onderwerp.

Goddelijke rechtvaardigheid

Fundamenteel voor het oudtestamentische begrip van rechtvaardigheid is dat rechtvaardigheid voortkomt uit en essentieel is voor God (Krašovec 2022). De godheid van Israël is uiterst rechtvaardig en is de bron en de hoeder van rechtvaardigheid op aarde. De Psalmen, waarvan er veel hun oorsprong vinden in de eredienst van de tempel in Jeruzalem, staan vol met verklaringen over God als een rechtvaardige en gerechtige godheid: "uw gerechtigheid is als de machtige bergen, uw rechtvaardigheid als de wijde oceaan" (Ps. 36:7); "uw troon rust op recht en gerechtigheid" (Ps. 89:15; 97:2).

Gods toewijding aan rechtvaardigheid is bovendien een concrete toewijding aan actie die rechtvaardigheid nastreeft; en dus doet God "wat rechtvaardig is, hij verschaft recht aan de verdrukten " (Ps. 103:6, zie ook Ps. 140:13). De psalmen benadrukken herhaaldelijk dat God handelt ten behoeve van degenen die op zoek zijn naar rechtvaardigheid, en tegen degenen die erop uit zijn om het recht te verdraaien (Ps. 9:17; 37:28; 97:8; 99:4, enz.). Ze verzoeken God ook om hulp bij het vestigen van rechtvaardigheid op aarde. "Verhef u", roept de psalmist; "ontwaak, mijn God en mijn Heer, verdedig mij, vecht voor mijn zaak" (Ps. 35:23). Vaak worden deze oproepen geformuleerd als verzoek om verlichting van de vervolging door de vijanden van de psalmist – in wezen wordt God gevraagd om in te grijpen bij een onrechtvaardige situatie waarin de psalmist lijdt, niet door zijn eigen zonde maar door de kwade bedoelingen van anderen (Ps. 7:2-12). Trito-Jesaja vestigt de aandacht ook op de manier waarop Gods rechtvaardigheid centraal staat in zijn interventies in het aardse rijk, en beschrijft God als ontevreden (letterlijk, "het was slecht in zijn ogen", Jes. 59:15) met het gebrek aan rechtvaardigheid op aarde en beschrijft dat God "het harnas van de gerechtigheid" aandeed

ter voorbereiding van een goddelijk oordeel (Jes. 59:17).[1] Het idee dat God de rechtvaardige rechter van de hele aarde is, komt ook naar voren in de narratieve tradities van de Bijbel (van Wolde 2012).

Op maatschappelijke en nationale schaal werd daarom verwacht dat Gods toewijding aan rechtvaardigheid het verloop van de menselijke geschiedenis zou vormen. Dit komt vooral duidelijk naar voren in teksten over de nederlaag van Jeruzalem door toedoen van het Babylonische rijk. De verwoesting van de stad, de uitzetting van veel van haar inwoners, en het lijden van de overlevenden riep ernstige vragen over Gods rechtvaardigheid op: was al dit leiden echt gerechtvaardigd? Het profetische boek Ezechiël met zijn meedogenloze negativiteit beweert dat dit inderdaad zo was: degenen die niet zondigen, worden niet door God gestraft (Ezech. 18; Joyce 1989). 1 en 2 Koningen, hoewel wat minder extreem in retoriek, komen ook tot de conclusie dat de koninkrijken in handen van buitenlandse indringers vielen omdat de zondigheid van het volk onverenigbaar was met Gods toewijding aan rechtvaardigheid, en dat oordeel daarom noodzakelijk was (2 Kon. 17).

Gods oordeel over zijn volk leidde echter tot een nieuw probleem voor zijn reputatie als een rechtvaardige godheid: nu beweren buitenlandse naties dat Jeruzalem verlaten en troosteloos was achtergelaten door zijn God (Jes. 62:4). Vele decennia na de ondergang van de stad vroeg het volk zich zelfs af of de God van Israël eigenlijk wel een rechtvaardige God was: hoe kon de huidige generatie deze aanhoudende straf verdienen, als ze niet eens leefden in de tijd van het begin van de straf? Trito-Jesaja is een tekst die probeert Gods karakter te verdedigen tegen zulke aanklachten van goddelijke nalatigheid, of goddelijke onverschilligheid voor rechtvaardigheid. De tekst bevestigt dat God toegewijd blijft aan rechtvaardigheid en legt de huidige situatie uit als resultaat

1 Dit essay gebruikt het enkelvoudige mannelijke voornaamwoord voor God, volgens de grammaticale gendering van de godheid van Israël in het Oude Testament. Dit moet worden opgevat als conventioneel gebruik, en niet als prescriptief gebruik: hoewel veel van het Oude Testament JHWH karakteriseert met traditioneel mannelijke termen, bevat het ook passages die traditioneel vrouwelijke eigenschappen oproepen om de godheid van Israël te beschrijven. Deze erkennen – en herinneren de lezers van het Oude Testament eraan – dat God buiten de grenzen van menselijk geslacht en gender bestaat.

van de eigen onrechtvaardigheid van het volk (Jes. 61:2-3; Crouch & Hays 2022).

De overtuiging dat God een rechtvaardige god is – en dat God er dus belang bij heeft dat er recht wordt gedaan in Gods schepping – ligt ook ten grondslag aan de theologische verkenningen en argumentaties in het boek Job. De titulaire protagonist veronderstelt dat God een rechtvaardige god is en dat de wereld daarom ook rechtvaardig zou moeten zijn. Het feit dat deze rechtvaardigheid niet meteen zichtbaar is, is opnieuw een bron van grote zorg – tot het punt waarop Job vastbesloten is zijn zaak zelf voor God te brengen (Job 13). Het boek Prediker worstelt met hetzelfde probleem, kort samengevat: de goddelozen worden niet altijd gestraft, en de rechtvaardigen niet altijd beloond – tenminste, niet in dit leven (Pred. 3:16-4:3). Hoe is het mogelijk om Gods toewijding aan rechtvaardigheid te blijven bevestigen, gezien het dagelijkse bewijs van het tegenovergestelde? Beide boeken lijken te suggereren dat goddelijke rechtvaardigheid uiteindelijk het menselijk begrip te boven gaat: hoewel de grote lijnen van zowel goddelijke als menselijke rechtvaardigheid vanuit een menselijk perspectief herkenbaar zijn, is er veel dat mensen vanuit hun beperkte oogpunt niet kunnen zien (Dell 2010; Seow 2021).

Cruciaal is dat de prominente plaats voor rechtvaardigheid in Gods karakter implicaties heeft voor degenen die een relatie met hem willen hebben: Gods toewijding aan rechtvaardigheid vereist dat de mensen van Gods volk toegewijd zijn aan rechtvaardigheid in hun eigen levens. Menselijke rechtvaardigheid wordt aldus opgevat als voortkomend uit, en strevend naar imitatie van, Gods rechtvaardigheid – een moreel principe bekend als ‘imitatie van God’ (Lat. *imitatio Dei*). Hoewel het Oude Testament niet zo expliciet is over zijn afhankelijkheid van dit principe als de schrijvers van het Nieuwe Testament zijn over hun interesse in Christelijk moreel gedrag als een uiting van *imitatio Christi*, zijn er verschillende voorbeelden van dit principe in het Oude Testament (Barton 2003: 50-53). De deuteronomistische bevelen aan de Israëlieten om bijvoorbeeld rechtvaardigheid te zoeken in het belang van de wees, weduwe en vreemdeling zijn gebaseerd op Gods eigen bekommernis voor zulke personen:

“Want de HEER, uw God, is de hoogste God en Heer. Hij is de grote, de machtige, de ontzagwekkende God. Hij handelt zonder aanzien des persoons en is onomkoopbaar; hij verschaft weduwen en wezen recht, neemt vreemdelingen in bescherming en voorziet hen van voedsel en kleding” (Deut. 10:17-18).

Wanneer Bijbelteksten hun lezers aansporen om rechtvaardigheid na te streven in het belang van de gemarginaliseerden en kwetsbaren doen ze dat in het verlengde van hun overtuiging dat dit is wat God zelf ook doet.

Wettelijke tradities

De wettelijke tradities in de Pentateuch bepalen gezamenlijk Israëls relatie met JWHW en de relaties van de Israëlieten onderling. Deze tradities, die zich bevinden in Exodus, Leviticus en Deuteronomium, houden zich hoofdzakelijk bezig met het creëren en onderhouden van een rechtvaardige samenleving: hoe ziet imitatie van goddelijke rechtvaardigheid eruit, niet slechts als een principe, maar in de praktijk?

Eén opvallend aspect van deze tradities is dat de specifieke wetten in deze wetteksten aangeduid kunnen worden als ‘rechtvaardigheden’ (*mishpatim*). In het Engels en in het Nederlands klinkt dit woord vreemd, en daarom gebruiken vertalers in plaats daarvan woorden zoals *‘ordinances’* of ‘regels’, wat erop wijst dat dit een verzameling van wetten is die ontworpen is om verschillende aspecten van Israëlitische sociale relaties te bepalen. In het Hebreeuws maakt de terminologie echter duidelijk dat het onderliggende principe van al deze wetten – en dus de morele en theologische rode draad van een leven dat wordt geleefd in overeenstemming met de goddelijke wil – erg letterlijk ‘rechtvaardigheid’ is. Specifieke wetten over bepaalde gevallen worden simpelweg gegeven als voorbeelden van hoe dit basisprincipe er in de praktijk uit kan zien.

Een ander opvallend kenmerk van de Bijbelse wetteksten is dat er meerdere behouden zijn in de canon, en dat deze teksten soms verschillende wetten geven voor vergelijkbare situaties. De vrijlatingswetten zijn een van de bekendste voorbeelden (Ex. 21:2-6; Deut. 15:12-18;

Lev. 25:39-46). Hoewel de Pentateuch en zijn vroege uitleggers ervan uitgaan dat de verschillende wetteksten met elkaar in overeenstemming zijn, laat het behoud ervan impliciet toe dat de vorm die rechtvaardigheid aanneemt afhankelijk kan zijn van de bijzonderheden van de context. Rechtvaardigheid in een autonoom koninkrijk (Deuteronomium) ziet er anders uit dan rechtvaardigheid die wordt toegepast in een gemeenschap die voornamelijk door de oudsten wordt geleid (Exodus), of een gemeenschap die door priesters wordt geleid (Leviticus). Hoewel er een aantal absolute uitspraken zijn in de wettelijke tradities van het Oude Testament – de bekendste daarvan zijn de Tien Geboden (Ex. 20:1-17; Deut. 5:1-21) – en hoewel er veel overlap is tussen de wetteksten, is er ook een erkenning dat rechtvaardigheid er anders uit kan zien in verschillende situaties.

Eén consistente eigenschap van deze wetteksten is hun toewijding aan het eerlijk behandelen van allerlei soorten mensen. Dit wordt vaak geuit door te wijzen op kwetsbare leden van de gemeenschap, zoals de vreemdeling, de wees of de weduwe. Zodoende worden in Deuteronomium de rechters die zijn aangesteld over de gemeenschap geïnstrueerd om het volgende te doen: “Hoor beide partijen en doe rechtvaardig uitspraak, zowel tussen twee volksgenoten als wanneer er een vreemdeling bij betrokken is. Oordeel zonder aanzien des persoons, hoor de arme evengoed als de rijke. Laat u door niemand bang maken, want u spreekt recht namens God” (Deut. 1:16-17; zie ook Deut. 16:18-19; Lev. 19:15).

Hoewel een rechter zich gedwongen kan voelen om de rijke of invloedrijke persoon te bevoordelen, mag hij daar niet aan toegeven: zelfs de ‘arme’ – iemand met weinig sociale macht, zoals de vreemdeling – verdient rechtvaardigheid. De rechtvaardigheid die de menselijke rechter uitmeet is die van God, en God kan niet worden beïnvloed door omkoping of dreigementen. De ernst waarmee dit principe wordt aangehouden wordt opnieuw duidelijk in de laatste waarschuwing van Deuteronomium over dit onderwerp, die wordt genoemd bij vervloekingen die betrekking hebben op ernstige overtredingen zoals afgoderij en moord: “Vervloekt is eenieder die de rechten van vreemdelingen, weduwen en wezen schendt” (Deut. 27:19).

In een geval dat de nadruk legt op het belang van het volledig toegankelijk stellen van rechtvaardigheid voor kwetsbare leden van de samenleving evenals op het belang van de context voor de uitvoering van rechtvaardigheid, verwoordt Deut. 24:17 het algemene principe van gelijke toegankelijkheid – "U moet de rechten van vreemdelingen en wezen eerbiedigen" – in één adem met een geval waarin een rechtvaardige reactie op een situatie een ongebruikelijke reactie vereist: "van weduwen mag u het overkleed niet in pand nemen". In een patriarchale samenleving had een weduwe vaak weinig economische middelen; dit overkleed zou zomaar het enige overkleed in haar bezit kunnen zijn. Het als onderpand in beslag nemen zou het ontnemen van haar enige overkleed kunnen betekenen. Hoewel de gebruikelijke praktijk een lener toestaat iemands gewaad in te nemen, zou dat in dit geval daarom niet rechtvaardig zijn. Hetzelfde idee wordt bevestigd in Exodus als: "Bij een rechtszaak moet je de rechten van de armen eerbiedigen" (Ex. 23:6). Het feit dat Exodus deze instructie expliciet benoemt, is een herinnering dat rechtvaardigheid geen kwestie van *one-size-fits-all* is.

In deze en vergelijkbare wetten wordt er bijzondere aandacht gevestigd op degenen voor wie rechtvaardigheid eenvoudig over het hoofd gezien kan worden: de arme, de weduwe, de wees en de vreemdeling (Barrera 2021). Dit zijn de mensen die, omdat ze niet veel macht hebben in de samenleving, makkelijk genegeerd of slecht behandeld kunnen worden. Het Oude Testament benadrukt dat een rechtvaardige samenleving rechtvaardigheid niet kan verdelen in verhouding tot de (waargenomen) belangrijkheid van haar verschillende leden. Zoals we ook weten uit onze eigen tijd ontstaan er ernstige sociale problemen wanneer mensen er niet in slagen goede principes van rechtvaardigheid voor iedereen vast te stellen. Als het aantal keren dat het Oude Testament een kwestie aan de orde stelt immers een indicatie is van zowel het belang als de moeilijkheid van het vaststellen van rechtvaardigheidsprincipes, dan was – en is – onderdrukking van de kwetsbaren een van de meest aanhoudende uitdagingen van de samenleving. Als rechtvaardigheid moet zegevieren, moeten de zwakste leden van de samenleving verdedigd worden door degenen die daar de macht voor hebben

(vergelijk Jes. 1:17). Er is “één rechtvaardigheid” voor allen (Lev. 24:22; Num. 9:14; 15:15-16).

Als gevolg verwacht het Oude Testament ook dat alle leden van de gemeenschap zelf toegewijd zijn aan rechtvaardigheid: zowel de degene die in het land is geboren als de nieuwkomer uit het buitenland worden aangespoord om Gods rechtvaardigheden in ere te houden (Lev. 18:26). Met andere woorden, er zijn geen ‘vrijstellingen’ van de verwachting om recht te doen: als iemand deel uitmaakt van de gemeenschap wordt diegene geacht zich toe te wijden aan het tot stand brengen van een rechtvaardige samenleving.

In de introductie merkten we op dat oude en moderne ideeën over rechtvaardigheid niet altijd perfect overeenkomen. Om preciezer te zijn zouden we kunnen zeggen dat de manieren waarop rechtvaardigheid idealiter wordt bereikt soms verschillend worden benaderd, als gevolg van verschillende praktische restricties en verschillende opvattingen over de ernst van bepaalde overtredingen. Dit is vaak het duidelijkst in de wettelijke tradities, waar de specificiteit van bepaalde wetten moderne lezers laat inzien dat hun eigen veronderstellingen anders zijn dan die van de Bijbelse auteurs.

Een bruikbaar voorbeeld is het belang dat wordt gehecht aan valse beschuldigingen. In een geval waarbij expliciet een beroep wordt gedaan op het principe van het vergeldingsrecht (*lex talionis*) specificeert Deut. 19:19-21 de straf voor het vals beschuldigen van iemand van een misdaad: “dan moet u hem de straf opleggen die hij de ander had toebedacht [...] een leven voor een leven, een oog voor een oog, een tand voor een tand, een hand voor een hand, een voet voor een voet”. Hier verdient een valse beschuldiging de straf die zou worden gegeven als men de beschuldiging had geloofd. In het extreemste geval, als de beschuldiging zou hebben geleid tot de dood – bijvoorbeeld een beschuldiging van opzettelijke moord – dan moet de beschuldiger gedood worden. De ernst van de straffen die worden opgelegd bij valse beschuldigingen in deze en andere Bijbelteksten leidt vaak tot ongemak bij moderne lezers, voor wie het juridische en sociale belang van het gesproken woord is teruggedrongen ten gunste van het geschreven woord en forensisch

bewijs. In de oudheid betekende de afwezigheid van dit soort bewijs echter dat de betrouwbaarheid van mondelinge getuigenissen essentieel was: voor een leugenaar was de macht van leven en dood met zijn woord gegeven. In dit opzicht is het niet zo verrassend dat de leugenachtige getuige vaak wordt gepresenteerd als de paradigmatische verdraaier van de rechtvaardigheid. Hij staat centraal in de wetten van Deuteronomium en Leviticus, is het onderwerp van de oproep van de psalmisten om rechtvaardigheid en van Jeremia's beschuldiging tegen valse profeten, en wordt fel veroordeeld in Spreuken (Crouch & Van de Wiele 2021, 810-811).

Dat gezegd hebbende, de ernst van de bedreiging die de leugenaar vormt voor de maatschappelijke structuur en voor het vermogen van de samenleving om rechtvaardigheid na te streven voor al haar onderdelen, is wellicht duidelijker in de eenentwintigste eeuw dan in andere recente tijden. Beschuldigingen van 'nepnieuws', ontkenning van de feiten van klimaatverandering en andere opzettelijke leugens die in de publieke sfeer worden verkondigd vormen een serieuze belemmering voor ons vermogen om rechtvaardigheid na te streven voor iedereen.

Profetische literatuur

De rechtvaardigheid van God, en in het bijzonder de verplichtingen die Gods rechtvaardigheid op degenen met wie God een relatie heeft legt, is een belangrijk thema van profetische teksten (West 2016). Het is met name karakteristiek voor de achtste-eeuwse profeten Jesaja, Micha en Amos, hoewel het ook terugkomt in teksten die de rampzalige verwoesting van het koninkrijk van Juda in de zesde eeuw proberen te verklaren, zoals Ezechiël, Jeremia en de latere delen van het boek Jesaja.

De implicaties van Gods rechtvaardigheid en gerechtigheid voor menselijk gedrag zijn prominent in het werk van Jesaja ben Amoz en in het werk van de anonieme schrijvers en redacteuren die de tradities die met hem worden geassocieerd ontvingen en ontwikkelden (Crouch & Hays 2022). In het lied van de wijngaard vergelijkt God bijvoorbeeld het gedrag van het volk met een gecultiveerde wijngaard die weigert goede druiven voort te brengen: ondanks Gods aandacht en zorg jaagt het

volk geweld en onrecht na in plaats van rechtvaardigheid (Jes. 5:7). Een belangrijk orakel over het politieke, religieuze en morele falen van het volk identificeert rechtvaardigheid en gerechtigheid – en het falen van het volk om dat na te streven – als de belangrijkste factor in Gods plan voor het oordeel van Sion: 'Ik zal het recht als meetlint hanteren en de gerechtigheid als schietlood' (Jes. 28:17).

Profetische interesse in rechtvaardigheid heeft vaak betrekking op het gedrag van de koningen van Israël en Juda, wiens toewijding aan rechtvaardigheid en gerechtigheid, of het gebrek daaraan, gevolgen had voor de hele gemeenschap (Houston 2008, 135-160). Een goede koning was verantwoordelijk voor het welzijn van het volk, dat hij bereikte door het koninkrijk te beschermen tegen degenen die het wilden binnenvallen en onderdrukken, door geschikte systemen voor rechtvaardigheid vast te stellen, en door ervoor te zorgen dat deze eerlijk functioneerden. Deze ideale koning is geïnspireerd op de rechtvaardigheid van God: de goddelijke koning, JHWH, houdt zich bezig met rechtvaardigheid en gerechtigheid en, als Gods vertegenwoordiger op aarde, werd van de menselijke koning hetzelfde verwacht (Mein 2010). In een gebed voor de koning geeft de psalmist een goede samenvatting van de koninklijke taak: "Moge hij recht doen aan de zwakken, redding bieden aan de armen, maar de onderdrukker neerslaan" (Ps. 72:4).

Eén van de vroegste uitleggers van de Jesajaanse traditie spreekt vurige hoop uit op een koning van deze aard. De koning die hij zich voorstelt beschrijft hij als volgt: 'Over de zwakken velt hij een rechtvaardig oordeel, de armen in het land geeft hij een eerlijk vonnis ... Hij draagt gerechtigheid als een gordel om zijn lendenen en trouw als een gordel om zijn heupen' (Jes. 11:4-5). Elders kijkt dezelfde auteur uit naar een koning die 'rechtvaardig regeert' en leiders die 'leiden volgens het recht' (Jes. 32:1). Veel van dit soort passages werden door latere generaties opgevat als beschrijvingen van een toekomstige messias, wiens komst een tijdperk van perfecte rechtvaardigheid zou inluiden.

In het hele Oude Testament is het nastreven van rechtvaardigheid een cruciale manier waarmee de koning zijn toewijding aan God laat zien. Zoals de aansporingen van de profeten en de oproepen van de psalmisten impliceren, vervullen menselijke koningen echter niet

altijd de verwachtingen die aan hen worden gesteld. Koningschap wordt in het Oude Testament immers als problematisch gezien, deels omdat de ideeën die menselijke koningen over rechtvaardigheid hebben niet altijd in overeenstemming zijn met Gods ideeën daarover. Wanneer de Israëlieten hun verlangen naar een koning uiten, waarschuwt de profeet Samuël ervoor dat "de rechtvaardigheid van de koning" hemzelf op de eerste plaats zal zetten en dat alle anderen ondergeschikt aan hem zullen zijn. In het belang van de koning zullen de zonen van het volk worden ingelijfd in het leger, en zullen de dochters worden meegenomen voor koninklijke dienst; in het belang van de koning zullen de beste landerijen, de beste wijngaarden, de beste olijfgaarden, het beste van de kuddes en het beste van het vee van het volk allemaal in beslag worden genomen voor eigen gebruik van de koning (1 Sam. 8:9-18). Het resultaat zal een diepgewortelde ongelijkheid zijn die fundamenteel in strijd is met goddelijke rechtvaardigheid.

Deze spanning tussen Gods rechtvaardigheid en de rechtvaardigheid van de koning ligt ten grondslag aan de lange en sombere geschiedenis van Israël en Juda in het land, opgenomen in de boeken Samuël en Koningen. Al ten tijde van de regering van David schieten koninklijke pogingen om Gods rechtvaardigheid te vestigen tekort (Smith 2009). David zet zich in om recht te doen (2 Sam. 8:15) en faalt herhaaldelijk: hij neemt Bathseba bij hem ondanks het feit dat ze al getrouwd is, negeert het seksuele geweld van zijn zoon Amnon tegen zijn dochter Tamar, enzovoorts (Gafney 2017, 203-236). De profeet Natan verwijt David publiekelijk dat hij zijn macht misbruikt, maar het kwaad is al geschied: David stelt een voorbeeld dat zijn zonen en elke koning na hem op een bepaalde manier zullen navolgen (2 Sam. 12). Uiteindelijk leidt het falen van de koningen van Israël en Juda om hun rechtvaardigheid overeen te stemmen met Gods rechtvaardigheid tot de ondergang van de koninkrijken.

Deze zorgen worden door andere profetische stemmen herhaald (Houston 2008, 52-98). Een oogje dichtknijpen voor onrechtvaardigheid omdat het in iemands eigen voordeel is, wordt beschouwd als bijzonder schandelijk: Amos beschuldigt de elite van omkoperij, juridische corruptie, gulzigheid en het frauderen van de armen (Amos 2:6-8;

4:1; 5:10-12; 6:4-6). Op het hoogtepunt van zijn orakels tegen de naties maant hij zijn Israëlitische publiek aan om zonden met betrekking tot sociale rechtvaardigheid op hetzelfde niveau te plaatsen als misdaden die door vreemde naties in de oorlog zijn begaan (Amos 2:6-8; cf. Barton 2003, 77-129). Jesaja ben Amoz veroordeelt de priester en de profeet, die hun verantwoordelijkheden zo negeren dat ze wankelen in hun uitvoering van rechtvaardigheid alsof ze dronkaards zijn (Jes. 28:7). Micha richt zich op de corruptie van juridische procedures en andere vormen van machtsmisbruik, en waarschuwt de leiders van Israël dat hun weigering om rechtvaardigheid in het koninkrijk na te streven zal leiden tot de verwoesting ervan (Micha 3:9, zie ook Micha 2:1-2, 8-9; 3:2-3, 5, 9-11; cf. Coomber 2021). Ezechiël gaat tekeer tegen de prinsen en priesters van Jeruzalem, die de ideeën over rechtvaardigheid van andere naties hebben overgenomen in plaats van die van God (Ezech. 11:12; zie ook Ezech. 20), terwijl Jeremia de koningen van Juda een harde keuze geeft:

Handhaaf recht en gerechtigheid, red wie beroofd werd uit de handen van zijn onderdrukker, buit vreemdelingen, weduwen en wezen niet uit, pleeg geen geweld tegen hen, vergiet in deze stad geen onschuldig bloed. Nemen jullie dit alles in acht, dan zullen Davids troonopvolgers door de poorten van dit paleis gaan, gezeten op paarden of rijdend op wagens, vergezeld van hun hovelingen en hun volk. Maar als jullie niet naar deze woorden luisteren, dan zweer ik bij mijn eigen naam dat dit paleis in puin zal vallen – spreekt de HEER (Jer. 22:3-5; zie ook Jer. 21:12).

De profeten zien in dat het lot van een natie maar al te vaak in handen van haar leiders ligt. Als zij rechtvaardigheid vestigen – wat blijkt uit de manier waarop ze degenen behandelen die zich aan de andere kant van het machtsspectrum bevinden dan zijzelf – dan zal het koninkrijk bloeien. Als ze dat niet doen, zullen zij de oorzaak zijn van de verwoesting van het land.

Maar de profeten zijn er ook duidelijk over dat rechtvaardigheid niet alleen de verantwoordelijkheid van de leiders van Israël is: het volk is ook verantwoordelijk voor het uitvoeren van Gods rechtvaardigheid. Het falen van het volk zal net zo goed tot rampen en goddelijk oordeel leiden als het falen van zijn koningen. Jeremia, anticiperend op de verwoesting die het Babylonische leger zal aanrichten aan Jerusalem en

Juda, herleidt de oorzaak van het probleem naar de vastberaden weigering van het volk om Gods rechtvaardigheid te leren; in plaats daarvan misleidt het volk zichzelf met leugens en is het "op eigen voordeel uit" (Jer. 8:4-10). Ezechiël beklaagt dat het hele land "vol bloed" is – dat wil zeggen, vol met gewelddadige perversies van de goddelijke wil (Ezech. 7:23). Alle profeten zijn het erover eens dat rechtvaardigheid een basisvereiste is voor een leven in relatie met God (Amos 5; Micha 6:8; Zach. 7:8-14; 8:14-17). Bovendien zijn de profeten er duidelijk over dat rechtvaardigheid geen abstracte deugd is: rechtvaardigheid vereist concrete actie, vooral ten aanzien van marginale leden van de gemeenschap. Rechtvaardigheid betekent het teweegbrengen van een eerlijk en onpartijdig rechtssysteem (Amos 2:6; 5:12); het vermijden van geweld, zowel letterlijk als maatschappelijk (Micha 3:1-3; Jer. 22:3); en het verwelkomen van de immigrant en degenen met een handicap als volledige en gelijkwaardige leden van het uitverkoren volk (Jes. 56:3-8; cf. Brett 2016; Cuéllar 2008; Strine 2018).

Maar het probleem dat Gods volk faalt te reageren op Gods oproep tot rechtvaardigheid is erg hardnekkig. Wanneer het volk vraagt waarom Jeruzalem nog steeds in puin ligt, tientallen jaren na het gevelde oordeel, wijzen de stemmen van Trito-Jesaja opnieuw op het falen van het volk om rechtvaardigheid na te streven (Jes. 65:1-7). Niet alleen slaagt het volk er niet in rechtvaardig te handelen (Jes. 58) – zonden van nalatigheid – ze streven ook nog eens actief naar slechtheid – zonden van bedrijf: "je lippen spreken leugens, je tong prevelt bedrog...geen rechtszaak wordt eerlijk gevoerd...[ze] spreken bedrieglijke taal" (Jes. 59:3-4). Het sociale verval is alomvattend, en infecteert de leiders van Israël (Jes. 56:10-12) en de gemeenschap als geheel (Jes. 59:12-15).

De profeten klagen er ook over dat het volk wel religieuze handelingen uitvoert en de religieuze rituelen tot in de puntjes volgt, maar – wellicht opzettelijk – de essentie mist van wat het betekent om een volger van God te zijn, namelijk om namens de gemarginaliseerden op te treden ter verdediging van rechtvaardigheid (Jes. 58:3, 13; cf. Manzo 2014). Dit was een aanhoudende profetische aanklacht – en deze resoneert zelfs vandaag nog, wanneer opzichtige vroomheden verborgen misstanden verdoezelen. Amos maakte duidelijk dat God een afkeer

heeft van offers die worden gebracht in de afwezigheid van rechtvaardigheid en gerechtigheid (Amos 5:21-25; vergelijk Jes. 1:11-17), terwijl Jeremia protesteerde tegen het vertrouwen op religieuze rituelen om onderdrukking en onrecht uit te wissen (Jer. 7). In beide gevallen was het probleem niet de religieuze praktijk als zodanig, maar de mensen die deelnamen aan publieke uitingen van vroomheid zonder enige overeenkomstige inhoud. Echte vroomheid, beweren ze, vereist het actief nastreven van rechtvaardigheid voor alle mensen van Gods volk.

Hoewel het Oude Testament erkent dat de vorm van rechtvaardigheid van situatie tot situatie kan verschillen, is het consistent in zijn boodschap over rechtvaardigheid als kernelement van Gods karakter en over het belang van het prioriteit geven aan het nastreven van rechtvaardigheid in elke gemeenschap die in die God gelooft. De God van het Oude Testament is een God die omziet naar de arme, de dakloze, de mishandelde en de naakte, en Gods volk demonstreert zijn toewijding aan hem door zijn zorg te imiteren, en daarmee de meest belangrijke waarden van Gods karakter aan te nemen. Het bevorderen van onrecht – of slechts het tolereren ervan – komt neer op het afwijzen van God, die uiterst rechtvaardig is. Geen enkel vroom ritueel kan degenen redden die niet bereid zijn om hun levens op Gods rechtvaardigheid te richten (Jes. 1:10-17; 58:1-9; 65:1-16).

Bibliografie

Barrera, Albino (2021). 'Economics and the Law'. In *Cambridge Companion to Hebrew Bible and Ethics*, geredigeerd door C. L. Crouch. Cambridge: Cambridge University Press. p. 68-81.

Brett, Mark G. (2016). *Political Trauma and Healing*. Grand Rapids: Eerdmans.

Coomber, Matthew J.M. (2021). 'Poverty and Social Justice in Micah'. In *Cambridge Companion to Hebrew Bible and Ethics*, geredigeerd door C. L. Crouch. Cambridge: Cambridge University Press. p. 208-223.

Crouch, Carly L. & Christopher B. Hays (2022). *Isaiah: An Introduction and Study Guide*. T & T Clark Study Guides to the Old Testament. London: Bloomsbury.

Crouch, Carly L. & Tarah Van De Wiele (2021). 'Ethics'. In *The Biblical World*, geredigeerd door Katharine Dell. London: Taylor & Francis. p. 797-812.

Cuéllar, Gregory (2008). *Voices of Marginality: Exile and Return in Second Isaiah 40–55 and the Mexican Immigrant Experience*. New York: Peter Lang.

Dell, Katharine (2010). 'Does God Behave Unethically in the Book of Job?' In *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, geredigeerd door Katharine Dell. LHBOTS 528. London: T & T Clark. p. 170-186.

Gafney, Wilda (2017). *Womanist Midrash: A Reintroduction to the Women of the Torah and the Throne*. Louisville: Westminster John Knox.

Houston, Walter (2008). *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*. London: T & T Clark.

Joyce, Paul M. (1989). *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*. JSOTSup 51. Sheffield: JSOT.

Krašovec, Jože (2022). *God's Righteousness and Justice in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.

Manzo, J.L. (2014). Feeding the Poor in Isaiah 58:1-9a: A Call to Justice, Mercy, and True Worship. In: Sheila McGinn, Lai Ling Ngan & Ahida E. Calderón Pilarsk (eds.). *By Bread Alone: The Bible Through the Eyes of the Hungry*, Minneapolis: Fortress. p. 35-50.

Mein, Andrew (2010). Psalm 101 and the Ethics of Kingship. In: Katharine Dell (ed.). *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue* LHBOTS 528. London: T & T Clark. p. 56-70.

Seow, C.-L. (2021). 'Divine Justice in the Book of Job'. In: Carly L. Crouch (ed.). *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 257-273.

Smith, Richard G. (2009). *The Fate of Justice and Righteousness during David's Reign: Rereading the Court History and Its Ethics According to 2 Samuel 8:15b–20:26*. LHBOTS 508. New York: T & T Clark.

Strine, C.A. (2018). Embracing Asylum Seekers and Refugees: Jeremiah 29 as Foundation for a Christian Theology of Migration and Integration. *Political Theology* 19: 478-496.

West, Traci C. (2016). 'The Prophets and Ethics'. In *The Oxford Handbook of the Prophets*, geredigeerd door Carolyn Sharp. Oxford: Oxford University Press. p. 589-609.

van Wolde, Ellen (2012). Outcry, Knowledge, and Judgment in Genesis 18–19. In: Diana Lipton (ed.). *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah: Essays in Memory of Ron Pirson*. AIIL 11. Atlanta: Society of Biblical Literature. p. 71-100.



Aequitas
(billijkheid)

Billijkheid

Korte geschiedenis van een ongrijpbare deugd

INIGO BOCKEN

Over Jezuïeten doen veel grappen de ronde. Enkele jaren geleden heeft Nicolaas Sintobin (2013) – zelf Jezuïet – een becommentarieerde verzameling ervan gepubliceerd, waarin ook hun theologische en filosofische achtergrond met de nodige ironie werd uitgewerkt. Hoewel in een toenemend moralistische samenleving als de onze het vertellen van grappen een verdwijnende culturele praktijk is, behoort die van de Franciscaan die graag wilde roken tijdens het brevieren, maar daarvoor van de bisschop geen toelating kreeg, wellicht tot de meest bekende en sprekende. De Franciscaan maakt zijn beklag over de gestrengheid van de bisschop bij een bevriende Jezuïet, die hem belooft ook eens met de bisschop te gaan spreken en wél met een goedkeuring bij de Franciscaan terugkeert. De Jezuïet had namelijk toestemming gevraagd om te bidden tijdens het roken, iets waar de vertegenwoordiger van het leergezag geen problemen mee had. Grappen hebben vaak een heel oude ideële voorgeschiedenis en het lijdt geen twijfel dat de historische theologische wortels van dit vertelsel reiken tot de vroegmoderne tijd met mensen als Francisco Suárez SJ (1548-1617) en Juan Azor SJ (1535-1603) en hun even felle als fundamentele verdediging van de deugd van de billijkheid – *aequitas* in het Latijn, of *epikie* als een verbastering van het Griekse

DOI: 10.54195/QCMX7065_CH11

epieikeia (Borsche 2017). Voor de Jezuïtische rechtsfilosoof Suárez hield de billijkheid het vermogen in om regels op de juiste wijze toe te passen en dus ook te kunnen overtreden waar dit nodig en gerechtvaardigd is (Simmermacher 2020). Deze deugd vond haar bredere inbedding in een filosofische stroming die meestal met *probabilisme* aangeduid wordt en die er van uitgaat dat het waarschijnlijke goed genoeg is om te beslissen tot een handeling waarvoor goede redenen bestaan, hoewel er minstens evenveel goede redenen zijn voor de tegengestelde beslissing. Deze moraalfilosofische opvattingen, die ten dele hun oorsprong vonden in hun spirituele levensvorm hebben de Jezuïeten bij veel van hun tijdgenoten een enigszins twijfelachtige reputatie opgeleverd. Met name bij Calvinisten en Jansenisten was de verachting over zoveel dubbelzinnigheid groot. Bekend is het voorbeeld van de Franse filosoof en wiskundige Blaise Pascal (1623-1662), zelf een aanhanger van het Jansenisme van Port Royal, die in zijn *Lettres Provinciales* de Jezuïeten met hun eindeloze casuïstiek en morele afwegingen er van beschuldigde zich af te sluiten voor de existentiële tragiek van morele beslissingen – en zich te onttrekken van persoonlijke verantwoordelijkheid (James 2002). Jezuïeten hebben sinds die dagen de reputatie met geslepenheid iedere mogelijke scheve situatie recht te praten, naarmate het hun toevallige machtspositie uitkomt, een verwijt dat bij uitbreiding aan de hele katholieke kerk in de moderne tijd wordt gemaakt. Het is wellicht ook geen toeval dat de billijkheid – die in de rechtsfilosofie van Suárez historisch gezien haar meest systematische uitwerking vond – nadien steeds meer in verval geraakte. De verdenking dat iedere speelruimte in morele of juridische regels ook misbruikt kan worden, zorgde er voor dat de deugd van de billijkheid eerder als een bedreiging van morele rechtvaardigheid werd gezien dan dat zij aan een moreel hoogstaand leven zou kunnen bijdragen. In de moderne moraal- en rechtsfilosofie – met name bij Hegel en Kant – werd de deugd van de billijkheid dan ook eerder bekeken als een spoor dat kon leiden tot willekeur. Ook in het recht

zelf zou het beroep op billijkheid steeds verder worden gereduceerd.[1] De angst voor willekeur lijkt het in de moderne tijd te hebben overgenomen van het vertrouwen in het vermogen om op een verstandige wijze over de grenzen van het strikt formele heen te stappen.

De verwijzing naar de kritiek van Pascal toonde al aan dat de kritiek op de deugd van de billijkheid moet worden gezien tegen de achtergrond van een centraal probleem van de moderniteit: de moeilijkheid om een morele levenswijze theoretisch te rechtvaardigen. Volgens Pascal is de billijkheid (*aequitas*), die voor de Jezuïet de band tussen rechtvaardigheid en werkelijkheid weergeeft, zelfs gevaarlijk voor de sociale en maatschappelijke orde. De menselijke natuur is voor hem namelijk bedorven, waardoor de normen van rechtvaardigheid alleen kunnen worden toevertrouwd aan het geweldsmonopolie van de vorst of de staat, als het enige instrument voor de verwezenlijking van rechtvaardigheid. Op de één of andere manier lijkt Pascal een gevoelig punt van de moderniteit te hebben geraakt: Want als billijkheid, een deugd is die het mogelijk maakt (wettelijke of morele) wetten te overtreden als dat nodig is, in elk geval een breed scala aan interpretatieve mogelijkheden opent, welke criteria zouden er dan zijn om die mogelijkheden te temmen?

Maar waarin bestaat nu die merkwaardige deugd van de billijkheid (Lat. *aequitas*, Gr. *epieikeia*) precies? Door de bespreking van deze deugd hoop ik de mogelijkheid te laten zien om op redelijke wijze om te gaan met onwetendheden en onzekerheden, en deze zelfs te cultiveren als het centrum van het morele leven. De redelijke omgang met niet-weten en onzekerheid is zelfs een sleutel om de verhouding tussen theorie en praktijk te begrijpen. In de geschiedenis van de billijkheid gaat het immers om concrete rechtvaardigheid in de praktijk, en dus altijd om de verhouding tot het positieve recht. De billijkheid kan alleen ten volle worden doordacht door haar verhouding tot de rechtvaardigheid én tot

---

1 De eis van redelijkheid en billijkheid vinden we in artikel 2 van Boek 6 Burgerlijk wetboek dat bepaalt dat een overeenkomst tussen schuldeiser en schuldenaar niet van toepassing is wanneer die naar maatstaven van redelijkheid en billijkheid onaanvaardbaar is.

het recht uit te leggen. Maar waarschijnlijk geldt het omgekeerde ook voor recht en rechtvaardigheid. Als men de conceptuele geschiedenis van de billijkheid bekijkt, valt het voortdurend balanceren tussen recht en gerechtigheid op. Deze evenwichtsoefening bepaalt de ontwikkeling van de billijkheid.

De praktijk van *theoría*: *epieikeia* in de oudheid

Zoals bijna alle begrippen uit de Europese moraalfilosofie vindt ook de billijkheid haar oorsprong bij Aristoteles in discussie met zijn leermeester Plato (Bien 1971, 939 e.v.). Het begrip *epieikeia* speelt een centrale rol, vooral in het 5e boek van de Nicomacheïsche Ethiek dat gewijd is aan een filosofisch begrip van de *praktijk* (NE V, 14). Hoewel het theoretische leven (*bios theoretikos*) de hoogste vorm van leven is, probeert Aristoteles steeds de praktijk van de handelende mens in de polis zo te denken dat deze aansluit bij de *theoría*, het schouwen van het goddelijke. Uiteindelijk houdt de deugdenleer die Aristoteles in zijn Nicomacheïsche Ethiek ontvouwt niets minder in dan een ruimte voor praktijk – of, moderner gezegd, een speelruimte – waarin de burger van de polis zijn leven zo kan ontvouwen dat het volledig gericht is op de *theoría,* en van daaruit een zinvolle eenheid kan vormen. Voor Aristoteles verwijst dit naar een leven dat past bij iemands natuur en bij de orde van het geheel. De praktische filosofie die Aristoteles in de *Ethica Nicomachea* ontwikkelt, herhaalt de theoretische filosofie – de oriëntatie op het schouwen van het goddelijke – van binnenuit (Rausch, 1982), dat wil zeggen vanuit de concrete handelingssituatie van de polis, met al haar contingentie en onvoorspelbaarheid, met voortdurend veranderende omstandigheden, waarin geen enkele wet volledig geschikt is voor het specifieke geval. Praktische filosofie is dus *theoría* in die zin dat gezocht wordt naar een oriëntatiemodel waarmee de complexe omstandigheden van het dagelijks leven in hun samenhang met de orde kunnen worden gebracht. Dit moet echter door iedere burger in een praktisch proces gebeuren. Aristoteles spant zich in om aan de hand van vele concrete voorbeelden allerlei mogelijke dilemma's en uitdagingen te thematiseren en er een

zekere mate van objectiviteit, dat wil zeggen rationele oriëntatie, in aan te brengen.

Het is binnen dit kader dat Aristoteles de *epieikeia* beschrijft. Slechts in enkele gevallen gebruikt Aristoteles het zelfstandig naamwoord *epieikeia* (verdraagzaamheid, billijkheid, mildheid). Meestal gebruikt hij het bijvoeglijk naamwoord *epieikes* – een gegeven dat van belang is om de precieze plaats van de *epieikeia* te bepalen. Want billijkheid is een kwaliteit die zich voordoet in het handelen. Ze is inherent verbonden aan activiteiten, beraadslagingen of overwegingen. Het begrip duikt op wanneer wordt onderhandeld over de vraag wanneer het in een gegeven rechtssfeer – waarin de rechtvaardigheid als het ware wordt geobjectiveerd – mogelijk is tegen een wet te handelen zonder onrechtvaardig te zijn. Ook hier geeft Aristoteles een groot aantal voorbeelden. Zo noemt hij de mogelijkheid dat iemand onwetend is van een wet en er dus onwetend tegen handelt, wat iets heel anders is dan iemand die dat bij volle bewustzijn doet. Maar er is ook sprake van billijkheid in meer tragische gevallen, bijvoorbeeld omdat de wetgever niet in staat is alle individuele gevallen door een geobjectiveerde wet te dekken. Het leven is te complex en te veranderlijk om in alle individuele gevallen de rechtvaardigheid precies te bepalen. Volgens Aristoteles dient dit inzicht deel uit te maken van elke wet, en kan het niet worden opgevangen door het telkens opstellen van nieuwe wetten. Het is de voorwaarde die hoort bij het maken van de wet zelf. Dit is precies de essentie van de *epieikeia*: "correctie van de wet wanneer deze onvolledig is ten gevolge van haar algemene formulering" (NE V, 14, 1137b26f, Virt 1983, 78).

Epieikeia is dus een uitdrukking van Aristoteles' realisme, en wijst op de noodzaak om voortdurend na te denken over hoe men omgaat met wetgeving en met de wetten in de praktijk. *Epieikeia* is een deugd die dient om gerechtigheid tot stand te brengen, en aangezien deze gerechtigheid alleen in de *praktijk* kan worden verwezenlijkt, is *epieikeia* ook een deugd die van cruciaal belang is voor de verwezenlijking van gerechtigheid. En hoewel zij, zoals Aristoteles zegt, behoort tot het wezen van de rechtvaardigheid, lijkt zij iets aan te tonen dat in zekere zin inherent is (of zou moeten zijn) aan alle deugden – want wat waar is voor rechtvaardigheid, is ook waar voor liefde, matigheid of edelmoedigheid. Het

is een uitdrukking van de aanwezigheid van *phronesis* (verstandige voorzichtigheid) in de verwezenlijking van het deugdzame leven. In zekere zin zou men kunnen zeggen dat het de deugd is om met deugden om te gaan.

Uit Aristoteles' gedetailleerde beschrijvingen komen ten minste twee aspecten naar voren die van belang zijn voor de rest van het verhaal. In de eerste plaats tracht de *epieikeia* een criterium te geven voor het besef dat elke wet of regel onvolledig is tegen de achtergrond van de complexiteit van het leven. Ware gerechtigheid is alleen mogelijk wanneer een marge voor overweging en onderhandeling wordt toegestaan. In dit verband is de interpretatie van de bedoeling van de wetgever een leidend beginsel van de *epieikeia*. Het is dit aspect dat in de rechtsgeschiedenis met succes zal blijven functioneren. Een tweede aspect is billijkheid als evenwicht tussen de burgers: alleen dit perspectief stelt ons in staat om de draagwijdte van de rechtsregels te verhelderen. Zoals eerder gezegd is evenwicht in de polis voor Aristoteles het uiteindelijke doel van de praktische filosofie. Alleen binnen een kader van belangenafweging kan het geluk van iedere burger worden bereikt. De *epieikeia* is dan als het ware het zoeken naar rechtvaardigheid van binnenuit, vanuit de praktijk, weliswaar met het oog op rechtvaardigheid die alleen van buitenaf kan worden bekeken. In dit opzicht wijst de *epieikeia* op de dynamiek van het sociale, burgerlijke en dus ook morele leven, in termen van de concrete verwezenlijking van rechtvaardigheid. Als zodanig komt de *epieikeia* voor Aristoteles heel dicht in de buurt van de wijsheid van de filosoof – maar dan als een kwaliteit van het burgerlijke leven: "zij moet worden opgevat als een houding van karakter, als een alomvattend vermogen dat niet leidt tot de verslapping van de functies van het oordeelsvermogen, maar integendeel tot de nauwkeurigheid ervan" (Wils 2005, 23ff). Alleen op deze wijze begrepen maakt de *epieikeia* het mogelijk een beroep te doen op het ongeschreven recht, op de natuurwet.

De overeenstemming tussen regel en situatie: morele en legalistische dimensies bij Thomas van Aquino[2]

Door de geschiedenis heen zijn de twee hier genoemde aspecten van *epieikeia* altijd verbonden gebleven met het begrip *aequitas* – hoewel het Thomas van Aquino was die *epieikeia* en *aequitas* voor het eerst grotendeels aan elkaar gelijkstelde (Falcon y Tella 2008, 38-40). Hoewel Aristoteles' begrip *epieikeia* duidelijk van invloed is geweest op het Romeinse rechtsdenken, heeft het laatste vorm gegeven aan het begrip *aequitas* in engere zin (Forschner 2020). Zoals wij van Cicero weten, was het Rufus, de beroemde rechtstheoreticus, die de rechtspraak systematiseerde, waarbij hij *aequitas* als een centraal begrip beschouwde (Dyck 1998). De *aequitas* werd altijd voorgesteld door de weegschaal. De billijkheid verwijst hier naar de voortdurende weging van de vraag of een regel al dan niet past in een concrete situatie past. *Aequitas* wijst op de gelijkheid van allen voor een regel, maar tegelijkertijd ook op de activiteit van de bijzondere en passende vorm die cruciaal is voor de praktijk van het recht. Bij alles wat met recht te maken heeft, moet de billijkheid in acht worden genomen.

Volgend op Aristoteles, ging het pragmatische Romeinse denken vooral dieper in op de interpretatie van het recht en de omgang met regels. Het trok diepe sporen in de Europese intellectuele geschiedenis die in het huidige recht nog duidelijk zichtbaar zijn. Tegelijkertijd maakten het Griekse en Romeinse denken nog niet het later zo belangrijke onderscheid tussen legaliteit en moraal (zelfs bij Thomas van Aquino was het nog niet relevant). Toch lijkt ook het Romeinse *aequitas* een uitdrukking te zijn van het bewustzijn dat wetten in bepaalde gevallen onrechtvaardig kunnen zijn of handelen (Falcon y Tella 2008, 30-37; Wils 2005, 29-30). De richtinggevende deugd *aequitas* verschijnt als een corrigerend beginsel om rechtvaardigheid in het recht weer te geven. *Aequitas* kan worden daarbij gezien als een bemiddelaar tussen recht en gerechtigheid. Maar om deze bemiddeling tot stand te brengen, kan

2 Dit deel is grotendeels gebaseerd op: Bocken 2020, 145-158.

ze met geen van beide identiek zijn. De billijkheid verbindt echter niet alleen recht en rechtvaardigheid, de kennis van *aequitas* is minstens even goed in staat om recht en rechtvaardigheid te scheiden. *Aequitas* is niet zozeer een combinatie van recht en rechtvaardigheid, maar is het resultaat van allerlei relevante perspectieven: sociale omstandigheden, historische context, bijzondere opvattingen, intenties, theoretische inzichten, praktische beslommeringen, enzovoort. Daarom denk ik dat de thematisering van billijkheid in de intellectuele geschiedenis van Europa schommelt tussen rechtstheorie en moraaltheologie of praktische filosofie. En misschien zegt deze theoretische beweeglijkheid ook iets over de intrinsieke en bijna ongrijpbare levendigheid van de billijkheid.

Terwijl het rechtstheoretische spoor waarop de Romeinen de nadruk legden, door de grote theoretici in de Middeleeuwen – en over de moderne tijd heen tot op de dag van vandaag – verder gevolgd wordt, treedt in de dertiende eeuw Thomas van Aquino op de voorgrond. Thomas staat op zijn beurt op de schouders van Albertus Magnus, wanneer hij *epieikeia* als super-iustitia karakteriseerde, de Aristotelische *Epieikeia* daarbij weer opneemt en er tegen de achtergrond van het christelijke ordo-denken een nieuwe kwaliteit aan weet te geven (Elsener 1963, 170). Het is vooral in het beroemde Lex-traktaat (*Quaestio* 96, *Summa Theologiae* I-II) dat Thomas probeert *epieikeia* als *aequitas* te verbinden met de deugd der rechtvaardigheid. In feite biedt Thomas een uitvoerige uiteenzetting van de *aequitas* die zich niet in de marge van zijn moraalfilosofie of moraaltheologie bevindt, maar er juist het middelpunt van uitmaakt. Vanuit historisch oogpunt is het intrigerend om te zien hoe Thomas de twee tradities – Aristoteles' *Ethica Nicomachea* en de Romeinse rechtsleer – kent en verwerkt, en ze zelfs tot een soort synthese probeert te brengen. Daarbij houdt hij zich ook bezig met de vraag of *aequitas* aan de morele gerechtigheid kan worden toegewezen, dan wel of ze ondergeschikt is aan het recht in strikte zin. Net zoals Aristoteles gaat Thomas uit van de opvatting dat de draagwijdte van de wetten noodzakelijkerwijs beperkt is, en dat de concrete mogelijkheden van het menselijk handelen te complex zijn om in alle situaties de door de wetten beoogde rechtvaardigheid tot stand te brengen. En net als bij Aristoteles opent

de *aequitas* de ruimte om de bedoeling van de wetgever te verhelderen wanneer de wet wordt overtreden. Zoals Thomas zegt: “Menselijke handelingen, waarover wetten worden uitgevaardigd, dragen het karakter van het bijzondere en toevallige (*in singularibus contingentibus*), dat in onbeperkte mate kan veranderen. Het was dus onmogelijk een rechtsregel in te voeren die in geen enkel geval kon falen; de wetgever houdt rekening met de meerderheid van de gevallen en stelt zijn recht dienovereenkomstig vast. In bijzondere gevallen echter is de naleving van deze wet in strijd met de billijkheid en met het algemeen belang dat door de wet wordt beoogd” (*Summa Theologiae* II-II, 120, I).

Voor de schending van de wet is er echter een criterium nodig, dat Thomas vindt in de *idee van rechtvaardigheid* die moet worden opgevat als de *aard van de rechtvaardigheid* (in de zin van het primaire natuurrecht). Dit is ook het antwoord op de vraag of billijkheid moeten worden toegewezen aan de rechtspraak. Opnieuw Thomas: “Billijkheid is dus als ‘actuele gerechtigheid’ (*iustitia in actu*) een onderdeel van de algemene gerechtigheid. Het is dus duidelijk dat billijkheid een deel van rechtvaardigheid is [...] want de rechtvaardigheid van de wet (*legalis iustitia*) richt zich naar de billijkheid. Daarom is billijkheid als het ware de hogere gids voor menselijk handelen” (ST II-II, 120, 2). Toch blijft Thomas’ argumentatie gekenmerkt door een spanning (cf. Wils 2005, 13).

Het lijkt erop dat billijkheid wordt voorgesteld in termen van een hogere regel van handelingen. Thomas benadrukt echter dat billijkheid geen spontane eigenschap is, en niet berust op een feilloze intuïtie. Zij houdt veeleer verband met de ervaring dat wetten zichzelf als het ware tegenkomen en onrechtvaardigheid teweegbrengen tegen de bedoeling van de wetgever in. Billijkheid betekent dus niet dat men zich kan beroepen op een oorspronkelijke zuivere intuïtie van rechtvaardigheid, zij heeft zelf criteria nodig om te kunnen afwegen. Alle wetten zijn samengesteld uit verwijzingen naar het natuurrecht en naar door de mens gemaakte bepalingen (*determines).* Er zijn wetten die dichter bij het natuurrecht staan, en sommige die meer toegepast moeten worden beschouwd, zoals die betreffende de strafmaat. Al deze elementen kunnen worden gewogen met behulp van de rede. De vraag blijft nu echter met welke maatstaf billijkheid op haar beurt wordt gemeten. Deze

maatstaf vindt Thomas in de hogere wetten van de moraal, namelijk in de morele wetten van de natuur (*lex naturalis*). Wat echter moeilijk blijft, is dat deze morele wetten (zoals 'doe een ander geen kwaad') ook onderhevig zijn aan een proces van billijkheid. Ze zijn dus niet zo absoluut en boventijdelijk als Thomas zelf in het begin lijkt te denken. En als dit het geval is, blijft de vraag hoe deze natuurwetten kunnen meetellen als maatstaf voor de billijkheid. Dit probleem was reeds aanwezig bij Aristoteles, maar komt bij Thomas ten volle naar voren. Het is een probleem voor de rechtvaardigheid *in actu*. Welk criterium wordt gebruikt bij de voortdurend noodzakelijke weging in het handelen? Maar bevestigt deze vraag niet juist dat recht, rechtvaardigheid en billijkheid drie dimensies zijn die op verschillende manieren met elkaar in verband kunnen worden gebracht (Bocken 2020, 152)?

Bij Thomas lijkt het probleem te worden opgelost door de hele kwestie van rechtvaardigheid in een ander metafysisch kader te plaatsen dan bij Aristoteles het geval was (Goerner 1983). Bij Aristoteles werd de oriëntatie op het goddelijke bemiddeld door het noodzakelijke evenwicht in de polis. Alleen wanneer men in staat is vanuit God te denken (dat wil zeggen in *theoria* is), kan men het evenwicht van de kosmos beschouwen zoals het is. Thomas tracht deze argumentatie te reconstrueren binnen een christelijk denkkader. Daarbij is het minder de idee van de polis die centraal staat als wel de 'stad van God'. Deze stad Gods is enerzijds fundamenteel verschillend van de aardse verhoudingen, maar verschijnt anderzijds toch als een voortdurend 'roepende' (zoals Rahner het noemt) normatieve grootheid. Het gaat daarbij om een normatieve grootheid die op de één of andere manier – Thomas noemt dit 'analogisch' – toch bemiddeld moet worden met de concrete verhoudingen tussen de mensen. De christelijke metafysica verschilt in de eerste plaats van de Griekse (Platoons-Aristotelische) metafysica doordat het evenwicht van de *ordo* voortdurend wordt bedreigd en nooit als vanzelfsprekend wordt beschouwd. Dit betekent dat zelfs de filosoof – de Griekse wijsheidsleraar – niet in staat is om dit evenwicht *theoretisch* te beschouwen. Misschien hoeft hij dat ook niet meer te doen, omdat de christelijke filosofie kan terugvallen op een liefhebbende God – dat wil

zeggen, een God die niet alleen met verstand maar ook met wil begiftigd is – en die als het ware ook instaat voor de eenheid van verstand en wil.

Als dit het geval is – en voor Thomas *is het zo* – kan de relatie met God ook gekenmerkt worden door *epieikeia*. Meer nog: God kent de *epieikeia* met name door de individuele mens ondanks al zijn tekortkomingen en zonden te aanvaarden, door te weten dat de door eindigheid gekenmerkte mens voortdurend de zedelijke wetten overtreedt, maar haar/hem niettemin liefheeft, dat wil zeggen deze overtredingen aanvaardt in een afwegingsproces waarin de mens als Zijn beeld meegenomen wordt. In Thomas treedt dus een element op de voorgrond dat in Aristoteles nog ontbrak – namelijk de verwijzing naar de mens als een individuele persoon, in de zin van *imago Dei*. Het is binnen dit Thomistische kader dat het eerder genoemde probleem, de vraag welke maatstaf eigenlijk de activiteit van *epieikeia* meet, wordt opgelost. *Epieikeia* is dan een zeer concrete verbinding van theorie en praktijk die van binnenuit een evenwicht tracht te bewerkstelligen – en dus de rechtvaardigheid in *actu* met *vallen en opstaan* vertegenwoordigt. Dit betekent voor Thomas ook een deelname aan Gods *epieikeia*, net zoals de toepassing van de menselijke rede een deelname aan Gods rede vertegenwoordigt. En de vleesgeworden, menselijke God van het evangelie biedt daarvan een verhalend voorbeeld. Het is niet voor niets dat Paulus in 2 Korintiërs ook spreekt over de “epieikeia tou Christou”. Maar filosofisch van belang daarbij is dat het beroep op een deelname aan Gods *epieikeia* de interpreterende mens tegelijk een vertrouwen toekomt, namelijk dat hij voortdurend in staat is zich te oriënteren aan de natuurwet wanneer hij voorbij (of zelfs tegen) de wet handelt. Uiteindelijk wijst *epieikeia* op een menselijke referentie aan God – zijn wezen als *imago Dei* – die hem de waardigheid geeft om fouten te maken in de marge rond de wet.

Maar is de door Thomas geboden oplossing voor ons moderne, of laatmoderne, mensen, nog wel aanvaardbaar? Heeft de christelijke *ordo* niet juist haar vanzelfsprekendheid verloren? Al spoedig na Thomas werd duidelijk dat de verwijzing naar de wil van God deze hele constructie in haar geldigheid deed wankelen. Bijna precies zoals bij de mens komt de goddelijke wil naar voren als afgrondelijk, als een instantie waarop men niet kan vertrouwen zodra men een evenwicht zoekt.

Een gevaarlijke deugd

Al spoedig na Thomas werd de billijkheid beschouwd als een gevaarlijke deugd.[3] Deze gevaarlijkheid heeft alles te maken met de mateloosheid van de billijkheid. Als er geen grenzen staan op het beroep op de billijkheid, wordt het fundament van de rechtvaardigheid wel erg wankel. Juist haar beweeglijkheid is de ondergang van de billijkheid. In het beste geval is zij dan nog een onderdeel van de rechtstheorie, zoals dit bij Francisco Suarez het geval zou zijn. Maar dit betekent dan eigenlijk alleen maar dat bij het maken van wetten zoveel mogelijk omstandigheden op de weegschaal gelegd moeten worden om tot verfijnde regels te komen. Maar wanneer zij alleen nog maar deel uitmaakt van de rechtstheorie, gaat juist haar levendige kracht verloren.

In filosofisch opzicht is het de kritiek op de metafysische geldigheid van algemene begrippen die de vooronderstelde band tussen natuurrecht en menselijk recht problematisch maakt. Met deze kritiek komt de voortdurende epistemologische onzekerheid met betrekking tot deze verhouding aan het licht, waardoor de onbeperktheid van de mogelijkheden van de *epieikeia* reeds als een bedreiging van de sociale en morele orde werd beschouwd. Parallel aan deze epistemologische ontwikkeling werd ook een tweede pijler van de *epieikeia* ondermijnd: het antropologische en psychologische vertrouwen in een verantwoordelijke autonomie van de persoon – zijn natuurlijke oriëntatie op de

---

3 Historisch gezien kreeg de *epieikeia* overigens haar slechte reputatie vooral nadat de rechtsgeleerde en conciliarist Conrad van Gelnhausen – beïnvloed door Marsilius van Padua – tijdens het grote schisma in de 14e eeuw, in een open brief de koning van Frankrijk opriep tot het bijeenroepen van een concilie: zonder paus – met een beroep op *epieikeia*. Er was, volgens Conrad, een noodsituatie ontstaan nadat er drie pausen tegelijk de macht claimden. Deze noodsituatie zou het mogelijk maken een dergelijke raad van de kant van de staat bijeen te roepen. Dit voorstel werd door veel theologen en kerkelijke vertegenwoordigers als een schok ervaren en werd bediscussieerd tot aan het beroemd-beruchte Concilie van Basel in de 15e eeuw – het laatste, en mislukte, algemene concilie vóór de Reformatie. Al deze omstandigheden, het besef van de grenzeloosheid van het morele oordeel, en het sociaal-kerkelijk proces dat het bemiddelende gezag van de kerkelijke instituten in twijfel trok, leidden tot een groeiend verlangen naar onwrikbare zekere rechtvaardigingen, waarbij de *epieikeia* tussen rechtszekerheid en een goed gefundeerde rechtvaardigheid bijna aan diggelen werd geslagen. Zie Bocken 2014, 132-148.

natuurwet in de omgang met wetten en morele oordelen. Dit blijkt reeds uit de nadruk, die teruggaat tot Augustinus, op de macht van de genade, die de mens volledig overgeleverd laat aan Gods almacht wanneer het gaat om de kwestie van rechtvaardigheid. De onberekenbaarheid van de genade stond in een labiel evenwicht met het vertrouwen in het vermogen om daarmee om te gaan. Maar in de moderne tijd zou het vertrouwen op deze natuurlijke oriëntatie nog verder ondergraven worden.

Het is niet toevallig dat Francisco Suárez de billijkheid geheel binnen het systeem van het recht plaatst. Hoewel Suárez probeerde de billijkheid van de ondergang te redden, droeg hij haar mee ten grave door haar een al te systematische plaats te geven. Ondanks zijn late scholastieke terminologie, baant Suarez hiermee het pad voor Kant en Hegel die de billijkheid uiteindelijk uit de rechtsfilosofie hebben gebannen. Suarez' beperking van de billijkheid tot het domein van het wettelijk recht heeft in zekere zin haar einde als bemiddelaar tussen wettelijk recht en rechtvaardigheid ingeluid. Aangezien voor Kant recht te maken heeft met dwang en afdwingbaarheid, maar billijkheid met de opzettelijke motivering van een handeling, kan zij niet voor de rechter worden gehoord. Ook voor Kant is billijkheid weliswaar een juridische aanspraak, maar één die niet voor een aardse rechtbank kan worden geldend gemaakt, maar alleen voor de rechtbank van het geweten thuishoort. Daarom spreekt Kant over billijkheid als "een stomme godheid die niet gehoord kan worden" (Kant 2007, 342; Maye 2006, 56-71; Strübinger 2020, 481-508). Omdat het om een recht zonder dwang gaat, behoort het niet tot het recht in eigenlijke zin.

De onsterfelijke billijkheid

Zo gezien, lijkt de evolutie van de billijkheid verdacht veel op een geschiedenis van verval. Na haar glorietijden in Athene en het Middeleeuwse Europa, lijkt haar wispelturige en enigszins bandeloze karakter de strenge blik van de moderne wetenschappelijke redelijkheid niet te overleven. Omdat ze overal – in het recht, in de moraalfilosofie, in de theologie, de politieke theorie – haar thuis gezocht heeft, bleek ze tegelijkertijd ook nergens thuis. De deugd van de billijkheid is een

sans-papiers en kan zich nergens legitimeren. Wie haar, zoals Suarez, toch onderdak wilde geven, moest vaststellen dat zoveel stabiliteit haar wezen deed verdorren. Maar doet deze observatie dat zij zich, zelfs door de meest geleerde, geslepen én welwillende Jezuïeten ook niet zomaar liet domesticeren, het vermoeden rijzen dat de billijkheid ook de radicale beheersingsdrift van de Moderne Europese geest wist te overleven? Zien we haar met een zijdelingse blik geen gastoptredens geven in de bloeiende literatuurkritiek van de Verlichting (Mauser, 2007)? Om ook daar weer als een dief in de nacht te verdwijnen vooraleer iemand op het idee zou komen haar tot fundament en koningin te verklaren? Laat haar geschiedenis doorheen de disciplines niet zien dat het haar nooit beviel wanneer in haar naam verordeningen werden gedecreteerd? De billijkheid laat telkens opnieuw haar grote kracht zien door te ontsnappen aan de bepalingsdrift van geleerden. Het lijkt er verdacht veel op dat de beschreven geschiedenis van verval niet de hare is, maar dat de billijkheid ons als moderne en angstige controlefreaks confronteert met de eigen neuroses. Haar geschiedenis laat vooral haar overlevingsdrift zien. Wie deze geschiedenis ter kennis neemt, kan bijna niet anders dan de eigen gebreken van onze tijd onder ogen zien. En, zoals bekend, waar men de eigen zondigheid onder ogen ziet, daar is de redding nabij. Het is niet de billijkheid die aan verval onderhevig was, maar het is ons vermogen om met haar ongrijpbare levensdrift om te gaan, dat hersteld moet worden. Haar geschiedenis leert ons dat wie haar wil omarmen, haar tegelijk moet loslaten. Juist daarin ligt haar bevrijdende kracht.

Daarom is de billijkheid ook een verborgen, nooit te claimen theologale deugd. Geldt die onmogelijkheid geclaimd te worden niet voor alle deugden? Alleen de theologie, die het gewend is om met de nooit ophoudende beweging van reiken en geraakt worden te leven, van aanraken en loslaten, mag in staat worden geacht de billijkheid een plaats te bieden waar zij zich thuis voelt. Maar dit is alleen maar het geval wanneer de theologie bereid is om dit onder de voorwaarden van deze veeleisende geliefde te doen – haar te laten komen en gaan wanneer zij dit nodig acht. Zij, die zelf alleen maar onder verschillende namen optreedt, zal zich alleen thuis voelen bij een theologie die er mee heeft leren leven

elk verlangen naar maatschappelijke vanzelfsprekendheid los te laten – en dus, zoals de billijkheid, nergens thuis te kunnen zijn.

De geschiedenis van de billijkheid laat zien dat ze nooit wars is geweest van redelijkheid, in tegendeel. Wij mogen haar op dit punt het volle vertrouwen geven. Een theologie die de billijkheid fluisterend present durft te stellen in een cultuur die geconfronteerd wordt met de spanning tussen exponentieel toenemende regelgeving en het verlangen naar vrijheid, zal misschien toch gehoord worden door de oplettende toehoorders, al zijn het er maar enkele. Juist in een tijd waarin toenemende regelgeving in schril contrast staat met individuele speelruimte, blijft het belangrijk dat juist deze toehoorders zich in het beluisteren van die tussentonen blijven oefenen.

Bibliografie

Bien, Günther (1971). 'Billigkeit'. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. I. Basel / Stuttgart, pp. 939-941.

Bocken, Inigo (2014). 'Aequitas. Gerechtigkeit in actu von Thomas von Aquin bis Francisco Suárez', in: *Coincidentia. Zeitschrift für Europäische Geistesgeschichte*, 2014, 5/2, 132-148.

Bocken, Inigo (2020). '*Aequitas.* Gesetz und Freiheit bei Thomas von Aquin', in: Armgardt, Matthias/ Busche, Hubertus (Eds.). *Recht und Billigkeit. Zur Geschichte der Beurteiling ihres Verhältnisses*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 145-158.

Borsche, Tilman (2017). 'Aequitas – Abbild der unendlichen Gerechtigkeit im Recht'. In: Peter Kemp & Noriko Hashimoto (Eds.). *Ethics and Justice.* Münster: Lit. pp. 23–46.

Dyck, Andrew (1998) 'On the Interpretation of Cicero, De re publica.' In: *The Classical Quarterly* 48/2 (1998), 564-568.

Elsener, Ferdinand (1963). 'Gesetz, Billigkeit und Gnade im kanonischen Recht.' In: *Summum Ius summa iniuria* (Tübinger rechtswissenschaftliche Abhandlungen). Tübingen, pp. 169-190.

Falcon y Tella, Maria-José (2008). *Equity and Law.* Leiden: Brill, pp. 38-40.

Forschner, Benedikt (2020). '*Ius civile est aequitas constituta.* Zum Verhältnis von *aequitas* und Recht bei Cicero.' in: Armgardt, Matthias/Busche, Hubertus (Eds.). *Recht und Billigkeit. Zur Geschichte der Beurteiling ihres Verhältnisses.* Tübingen: Mohl Siebeck, pp. 37-66.

Goerner, E.A. (1983). Thomistic Natural Right. The Good Man's View of Thomistic Natural Law. In: *Political Theory* 11/3 (1983), 393-418.

James, Franklin (2002). *The Science of Conjecture. Evidence and Probability before Pascal.* Baltimore: John Hopkins University Press.

Kant, Immanuel (2007). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. Christoph Horn. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Mauser, Wolfram (2007), *Billigkeit. Literatur und Sozialethik in der deutschen Aufklärung*, *Ein Essay.* Stuttgart: Königshausen und Neumann.

Maye, Harun (2006).Die Paradoxie der Billigkeit in Recht und Hermeneutik.' In: Vismann, Cornelia/Weitin, Thomas (Eds.). *Urteilen / Entscheiden*. München: Fink, 2006.

Rausch, Hannelore (1982), *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung.* München: Fink.

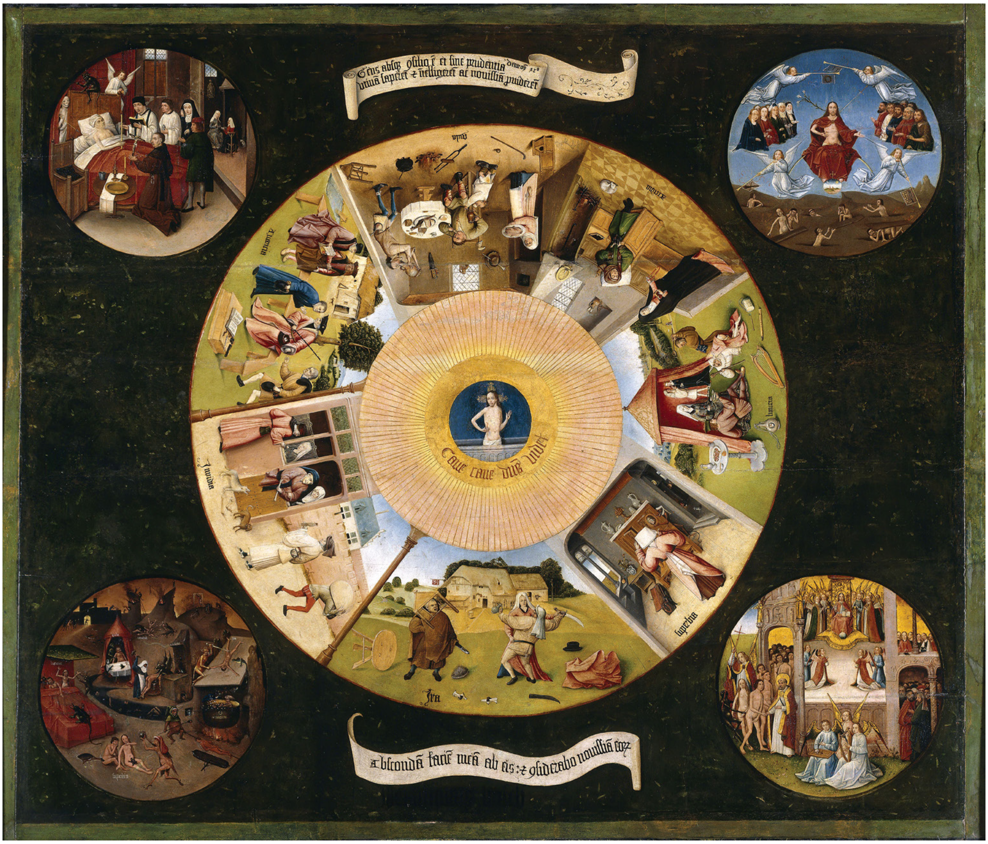
Simmermacher, Danaë (2020). '*Aequitas* in der Spanischen Spätscholastik'. In: Matthias Armgardt & Hubertus Busche (Eds.). *Recht und Billigkeit*. Tübingen: Mohr/Siebeck. pp. 275-302.

Sintobin, Nicolaas (2013). *Jezuïeten grappen.* Averbode: Altiora.

Strübinger, Stephan (2020). '"Recht ohne Zwang". Kants Probleme mit der Billigkeit', in Armgardt, Matthias/ Busche, Hubertus (Eds.). *Recht und Billigkeit Zur Geschichte der Beurteiling ihres Verhältnisses*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 481-508.

Virt, Günter (1983). *Epikie. Verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez*. Mainz: Grünewald Verlag.

Wils, Jean-Pierre (2005). *Nachsicht. Studien zu einer ethisch-hermeneutischen Basiskategorie.* Paderborn: Schoeningh.



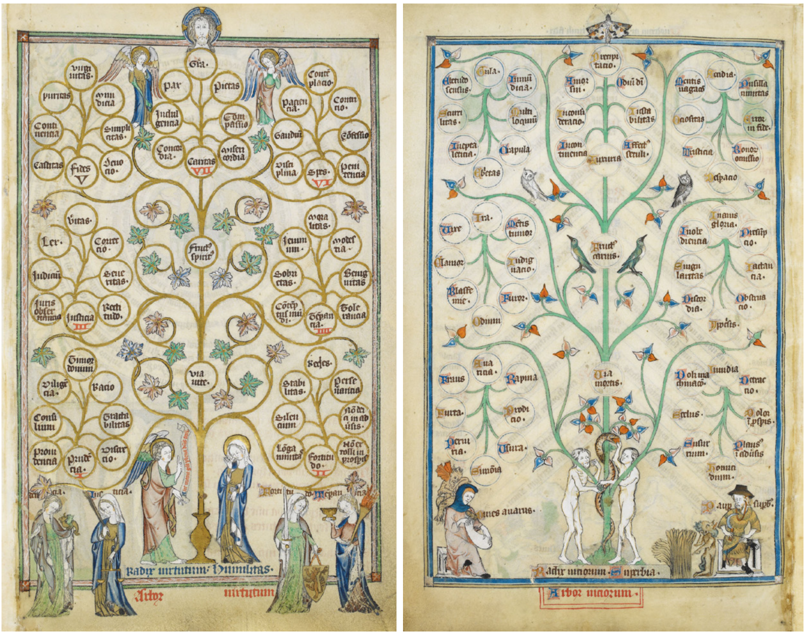
1. *De zeven hoofdzonden en vier laatste dingen*, werkplaats of navolger van Jheronimus Bosch, 1510-1520, olieverf op populierenhout, 120 x 150 cm, Madrid, Museo del Prado, inv. 2822 (bruikleen van het Patrimonio Nacional). © Artefact / Alamy Stock Photo.

Hoofdzonden van Jheronimus Bosch en deugden van Pieter Bruegel

JOS KOLDEWEIJ

Het afbeelden van de deugden, ondeugden en hoofdzonden heeft een lange traditie die opbloeide in de late middeleeuwen. Deugden en de ondeugden werden tegenover elkaar gesteld als abstracte begrippen, als personificaties en vervolgens ook als taferelen van menselijk handelen. Een prachtig vroeg-veertiende-eeuws voorbeeld van de eerste categorie wordt gevormd door de paginagrote miniaturen met de 'boom van de deugden' en de 'boom van de ondeugden' in het psalter van de Engelse edelman Robert de Lisle (1288-1344) (afb. 2). De beroemdste personificaties van de zeven deugden en hoofdzonden zijn waarschijnlijk de ook vroeg-veertiende-eeuwse fresco's van Giotto (1266/67-1337) in de Cappella degli Scrovegni in Padua (afb. 3). Twee eeuwen later, vermoedelijk in de jaren 1510-1530, werden misschien nog in de werkplaats van Jheronimus Bosch (ca 1450-1516) of anders elders door één van zijn navolgers de zeven hoofdzonden weergegeven als eigentijdse genretaferelen in een cirkel rond de verrezen Christus (afb. 1). Ruim een generatie

DOI: 10.54195/QCMX7065_CH12



2. *Boom der deugden* (links) en *Boom der ondeugden* (rechts), paginagrote miniatuurschildering op perkament in het psalter van Robert de Lisle, ca. 1310, Londen, British Library, inv. Arundel MS 83 II, fol. 128v-129r.

later tekende Pieter Bruegel (ca 1525/1530–1569) het ontwerp voor een prentenreeks van zowel de zeven hoofdzonden (1557-1559) als van de zeven deugden (1559-1560). (afb. 5-6) Bruegel omringde de personificaties telkens met allerlei alledaagse scènes van respectievelijk zondig en deugdzaam gedrag, en combineerde zo de allegorische figuren met moraliserende genretaferelen.

Bij de essays in deze bundel werden de hoofdzonden van het Boschiaanse schilderij als begeleidende afbeeldingen gekozen: het zijn zeven heel sprekende illustraties van laakbaar gedrag. Deugden werden niet door Jheronimus Bosch of zijn navolgers getekend of geschilderd, althans niet voor zover bewaard bleef of bekend is. Vandaar dat de artikelen over twee van de deugden (liefde en rechtvaardigheid) hier door een prent van Pieter Bruegel worden vergezeld; de derde behandelde deugd (billijkheid) is er één uit de ondercategorie van *justitia* en werd



3. *Temperantia* (matigheid, links) en Invidia (afgunst, rechts) uit de reeks van zeven deugden en zeven ondeugden, Giotto di Bondone, 1306, fresco, 122 x 55 cm en 120 x 55 cm, Padua, Cappella degli Scrovegni.

nooit als personificatie afgebeeld. Ter begeleiding van de tekst over de billijkheid kozen we daarom voor de Oordelende Christus in de tondo rechtsboven op het paneel met de zeven hoofdzonden. Immers wordt elke rechter verondersteld wetten rechtvaardig toe te passen en te oordelen in redelijkheid en billijkheid. Zo zal aan het Einde der Tijden goed en kwaad van ieder mens redelijk en vooral ook billijk worden gewogen.

Centraal op het schilderij *De zeven hoofdzonden en vier laatste dingen* is de figuur van Christus weergegeven, als het ware in de stralende pupil van een reusachtig oog waarin het menselijk handelen wordt



4. De straffen voor de zeven hoofdzonden in de hel, detail van afb. 1.

weerspiegeld. Hij staat in de sarcofaag van waaruit hij is verrezen. Christus wijst met de rechterhand op zijn zijdewond en toont in zijn opgeheven linkerhand de wonde van de ingeslagen kruisnagel. Door deze wijze van afbeelden wordt benadrukt dat Christus zijn leven gaf voor de mensheid en het kwade overwon door zijn lijden en dood. In het Latijn staan onder hem de waarschuwende woorden *Cave cave d[omi] n[u]s videt*: “pas op, pas op, de heer ziet”. Het zondigen van de mensen wordt door Christus gezien en aan het Einde der Tijden zal iedereen daarop worden beoordeeld (detailafbeelding op p. 6). Dit laatste is aangegeven in de vier medaillons die in de hoeken van het schilderij zijn afgebeeld: het christelijk ritueel rond een sterfbed, het Laatste Oordeel, de hel, en de hemel. Het helletafereel (afb. 4) laat zien welke straffen dreigen voor de zeven in het midden groot afgebeelde hoofdzonden. De vermaningen die alle afgebeelde scènes tezamen inhouden, worden nog toegelicht en onderbouwd met twee citaten uit het Oudtestamentische

boek Deuteronomium (32:28–29 en 32:20): *Gens absq[ue] [con]silio e[st] et sine prudentia – utina[m] sapere[n]t [et] i[n]telligere[n]t ac novissi[m]a p[ro] videre[n]t – deutro[m]y 32[um]*, "Want het is een volk zonder begrip en alle inzicht ontbreekt hun. Waren zij wijs, zij zouden het vatten en acht slaan op wat nog komen gaat"; en *Absconda[m] facie[m] mea[m] ab eis[et] [con]siderabo novissi[m]a eo[rum]*, "Ik verberg voor hen mijn gelaat; Ik wil zien hoe het dan met hen afloopt".

Het schilderij is midden onder gesigneerd *Jheronimus Bosch*. Technisch onderzoek heeft uitgewezen dat deze signatuur werd aangebracht ten tijde van de totstandkoming van de schildering, en in die zin 'origineel' is. Dit brengt ons bij de sinds lang ruim bediscussieerde toeschrijvingskwestie van dit paneel. Al in 1574 werd het beschreven in een inventaris van het El Escorial als *de mano de Géronimo Bosqui*, "van de hand van Jheronimus Bosch". Het bevond zich al eerder in het paleis-klooster van koning Filips II (1527-1598), zoals onder andere blijkt uit een opmerking in een manuscript over beeldende kunst van de Spaanse humanist en hoveling Felipe de Guevara, geschreven omstreeks 1560. De Guevara stelt daar aan de orde dat de schilderijen van Jheronimus Bosch heel goed werden gekopieerd of vervaardigd in zijn trant, en "uit eerbetoon voor de meester" inclusief een signatuur. En dan zegt hij: "Een voorbeeld van dit type schilderkunst is een tafel in het bezit van Zijne Majesteit, waarop in een cirkel de zeven hoofdzonden geschilderd zijn, uitgebeeld in figuren en voorbeelden." De Guevara stelt hier dus dat het paneel (de 'tafel') niet van Bosch zelf is. Terecht, want zowel de stijl van de schildering als die van de voorbereidende ondertekeningen wijkt af van het kernoeuvre van Jheronimus Bosch en zijn atelier. Het is ook geen slaafse kopie van een verdwenen origineel want er werd al schilderend nogal wat gewijzigd ten opzichte van de ondertekeningen. Interessant is bovendien dat uit archiefbronnen blijkt dat er in respectievelijk 1574 en 1565 in Antwerpen ook twee andere exemplaren van *De zeven hoofdzonden* aanwezig waren die aan Jheronimus Bosch werden toegeschreven. Koopman en bankier Nicolaas Jongelinck had behalve schilderijen van Pieter Bruegel ook een *Tafereel van Jeronimus Bosch wesende de VII doodsonden*, en in de nagelaten boedel van de weduwe van de uit 's-Hertogenbosch afkomstige muntmeester-generaal, goudsmid en

koopman Joris Vezelaer bevond zich een precies zo omschreven schilderij. Het is dus niet uitgesloten dat het hier besproken schilderij met de zeven hoofdzonden, net zoals de twee andere verloren exemplaren, op een origineel van Jheronimus Bosch teruggaat. Het is dan vermoedelijk niet in het Bossche familieatelier geschilderd, maar in Antwerpen of eventueel door een Spaanse opvolger. Verder onderzoek is nodig om meer duidelijkheid te krijgen. Dat in Antwerpen schilderijen werden gemaakt als navolging en in de trant van Bosch weten we met zekerheid uit andere bronnen, bijvoorbeeld omdat Mencía de Mendoza, de Spaanse weduwe van Engelbrecht van Nassau, daar in 1539 een stroman op zoek liet gaan naar een nieuw exemplaar van Bosch' hooiwagentriptiek omdat die van haar verloren was gegaan.

Het paneel *De zeven hoofdzonden en de vier laatste dingen* bevond zich in El Escorial in de privé vertrekken van koning Filips II, en zou zich meer precies zelfs hebben bevonden in het kamertje waar de vorst in 1598 stierf. In de literatuur wordt het veelal omschreven als een tafelblad. Dit is niet onmogelijk, omdat de afgebeelde taferelen van de hoofdzonden immers zijn gericht naar alle vier de zijden. Daartegenover staat dat de beide banderollen met tekst, de in het midden geplaatste Christus en de tekst onder hem, de signatuur, én de vier medaillons in de hoeken alle in dezelfde richting zijn georiënteerd. Aldus heeft het schilderij toch een duidelijke boven- en onderkant. Dat maakt het meer waarschijnlijk dat het schilderij was bedoeld om aan de wand te hangen, waardoor ook het concept van het geheel als het alziend oog veel sterker werkt omdat het dan, samen met de Christus in het midden, de beschouwer letterlijk aankijkt. Hoe dan ook, de zeven hoofdzonden met hun begeleidende Latijnse benamingen zijn alle naar buiten gericht in de concentrische cirkel geplaatst. Ze hebben daardoor allemaal de vorm van een gebogen trapezium. Een hiërarchie lijkt er niet te zijn, al springt de *Ira* (woede) het meest in het oog omdat deze als enige rechtop tussen de hoekmedaillons, de teksten en de signatuur staat en direct onder Christus is geplaatst. We beginnen de korte beschrijving van de zonden dan ook bij dit tafereel, dat overigens ook het enige is waarvan een afzonderlijke en nog uit het midden van de zestiende eeuw daterende kopie bekend is. Vervolgens worden de afbeeldingen van de zonden op het tafelblad

besproken tegen de klok in, afwijkend van de klassieke volgorde zoals ook in deze bundel gehanteerd.

Ira (woede of toorn) is verbeeld in een scène van een woedende man die met getrokken sabel een andere man aanvalt. Een vrouw, stellig de echtgenote van het slachtoffer, grijpt de aanvaller kalmerend vast. Op de grond liggen de hoofddeksels van de vechtersbazen, een paar trippen, de sabelschede en een mantel, evenals een omgevallen tafel. Een driepootkruk is op het hoofd van de aangevallen man terecht gekomen. Het geheel speelt zich af in een weids landschap en op de voorgrond van een groot rietgedekt huis, wellicht een herberg gezien het uithangbord met de gouden leeuw. In het medaillon van de hel vol met helse pijnigingen is de straf die past bij de toorn aangeduid door een naakte man die met uitgestrekte armen en benen is neergelegd, door ongedierte wordt belaagd en door een duivel wordt gestoken met een zwaard.

Superbia (hoogmoed of trots) wordt verbeeld in een rijk ingerichte kamer waar een mooi aangeklede vrouw voor een kast staat waarvan de linker deur iets geopend is. We zien haar op de rug en ze is klaarblijkelijk bezig met haar toilet. Op de grond naast haar staat een geopende sieradenkoffer. Half verscholen achter de kast staat een duivel die de vrouw een spiegel voorhoudt, zodat ze zich zorgvuldig kan tooien. De kleine interieurscène doet sterk denken aan het werk van Jan van Eyck en andere vroegnederlandse schilders, meer dan enig ander schilderij van of uit de omgeving van Jheronimus Bosch. In de hellescène is de straf voor *superbia* helemaal op de voorgrond weergegeven: een aanrennende duivel houdt ook hier een spiegel omhoog, nu voor een naakt mensenpaar. Op de onderbuik van de wat bleke jonge vrouw met lang loshangend haar zit een dikke pad; de man die vlak achter haar zit wordt gepikt of gebeten door een vogelachtig monsterdier. Beiden houden ze verschrikt een hand voor de mond.

Luxuria (lust) speelt zich weer af in de openlucht. Achter in een tent staat een minnekozend paar. Voor hen zit een fraai geklede dame. Aan haar voeten ligt een jongeman van wie zij een schaal met drank of lekkers krijgt aangeboden. Op een tafel naast hen staat nog meer drank en voedsel en op de grond staat een kostbare en ongetwijfeld goed gevulde veldfles. Van opzij drijven twee mannen de spot met dit liefdespaar. Een

nar met de marot in zijn rechterhand kruipt op hen af. Hij wordt vergezeld door een staande man die kennelijk op het punt staat hem met een grote houten lepel op zijn ontblote achterwerk te slaan. Deze figuur heeft een beurs aan zijn gordel hangen en is wellicht de pooier van de hoerentent. Zijn woede zal veroorzaakt zijn omdat de nar niet speelt op zijn muziekinstrumenten, harp, blokfluit en trom, die voor hem op de grond liggen. Het helletafereel laat zien dat het wellustige paar in bed wordt aangepakt: een duivel grijpt de man bij zijn hoofd, de vrouw wordt uit haar bed getrokken om in een kloof te worden gegooid waarin andere naakte figuren drijven.

Accidia (lusteloosheid of luiheid) zit in de persoon van een gezapige burgerman comfortabel te slapen in een stoel. Om het zich gemakkelijk te maken leunt hij tegen een kussen. Voor hem ligt een hond voor het haardvuur, ook in diepe slaap. Een vrouw met een gebedenboek en een bidsnoer benadert hem, blijkbaar vergeefs. Precies in het midden van het hellemedaillon wordt de lamlendigheid bestraft: voor een smidsvuur wordt een naakte man door een duivel op een aambeeld vastgehouden, terwijl een vrouw hem gaat smeden met een forse hamer.

Gula (gulzigheid of vraatzucht). Midden boven de Christus die als Man van Smarten alle zonden ziet, genieten twee mannen, een magere en een dikzak, van overdadig eten en drinken in een slordig interieur. De dikke man zit aan tafel, kluift van een bot en houdt in zijn andere hand een drinkkan. Een ook corpulent jongetje is opgestaan van zijn kakstoel, vleit zich tegen hem aan en wil ook wat. Zijn speelgoed, een kolfstok en bal, ligt op de grond. Van opzij komt een dienster binnen met nog een schotel gebraad. De magere hein staat gulzig te drinken. Hier zien we dat de verf dun is opgebracht door de schilder en in de loop der tijd ook transparanter is geworden: achter de kakstoel is een hond getekend die niet in verf werd overgenomen. Als straf in de hel is de vraatzuchtige ziel achter een gedekte tafel gezet. Vanuit de feesttent wordt hij door een duivel vastgehouden en op de tafel zien we naast de drinkkan geen voedsel maar kruipend ongedierte.

Avaricia (hebzucht) wordt in beeld gebracht door een dubbele scène. Op een lange bank voor een boerenhuis zitten enkele mannen. Links konkelt een clericus met een gezegelde akte in de hand met een

oude gezagsdrager. Rechts luistert een rechter, met de rechterstaf in de hand, naar de woorden van een jongere man die tegen hem spreekt; en tegelijkertijd houdt hij zijn linkerhand op om een muntstuk aan te nemen van een derde man die komt aanlopen. Degenen die zich bezondigen aan hebzucht worden in de hel ook op twee manieren gestraft: gegaard in een reusachtige kookpot en geregen aan het spit.

Invidia (afgunst) is in een stadse omgeving gesitueerd waar drie of vier tegenstellingen jaloezie uitlokken. In het midden staat een ouder echtpaar over een half geopende deur. De man heeft een groot bot in zijn linkerhand, waar één van de twee kleine honden hebberig naar opkijkt. Tegelijkertijd wijst de man afgunstig naar een rijker geklede valkenier die voor hen staat en die trots zijn jachtvogel toont. Deze contrasteert op zijn beurt sterk met de zakkendrager die rechts uit beeld loopt en vanonder zijn zware last scheef omkijkt naar de luxe heer op trippen met zijn valk. Tenslotte zien we links op het tafereeltje hoe een charmante jonge vrouw, wellicht de dochter van het oudere echtpaar, achter het getraliede raam van het burgerhuis staat en wordt benaderd door een man die haar met een bloem tracht te verleiden. Op het helletafereel is het straffen voor jaloezie midden boven in de achtergrond weergegeven waar een vijftal naakte mensen begerig door hellehonden wordt aangevallen.

Op het paneel *De zeven hoofdzonden en de vier laatste dingen* wordt door de groot afgebeelde ondeugden en de kleine maar herhaalde benamingen met bijhorende straffen in het helletafereel, het perspectief op zondig gedrag duidelijk geschetst. De waarschuwing is streng: Christus ziet alles en de gevolgen zijn onontkoombaar. Op het medaillon rechtsonder zien we hoe het ook goed kan aflopen voor de rechtvaardigen: de toegang tot gelukzalige eeuwigheid in de hemel. Door het vele bladgoud in dit miniatuurschilderij benadrukt de scène in de rechterbenedenhoek dat gelovige christenen stralend en voorbeeldig gedrag zouden moeten tonen. Tot op het laatste moment echter tracht de duivel of het kwade, de mens van het juiste pad weg te trekken (detailafbeelding op p. 228). In de sterfbedscène linksboven op het paneel proberen een duivel en een engel boven het bed om nog grip te krijgen op de man in zijn laatste uren. En zelfs in de stoet bij de hemelpoort pakt een duivel de



5. *Caritas* (liefde), één van de zeven deugden, Pieter Bruegel, 1559, pen op papier, 224 x 293 mm, Rotterdam, Museum Boijmans Van Beuningen, inv. N 18 (PK).

voorste vrouw vast voor zij en haar man – misschien zijn het Eva en Adam – door Petrus worden doorgelaten. De aartsengel Michaël grijpt evenwel in door het zwarte gedrocht met zijn kruisstaf te doorsteken. Het moraliserende schilderij sluit met dit alles aan bij de boodschap die telkens opnieuw spreekt uit de werken van het kernoeuvre van Jheronimus Bosch: de mens is zondig, de verleidingen tot het kwade zijn sterk en bijna onweerstaanbaar, maar er is wel kans op redding dankzij het ultieme vonnis dat geveld wordt met *aequitas*, 'billijkheid'. Niemand is immers vrij van zonden en God zal rechtvaardig doch billijk oordelen over eenieder. Als begrip wordt *aequitas* voorgesteld door een weegschaal, zoals die onder andere steevast wordt gehanteerd door Vrouwe Justitia en op sommige afbeeldingen van het Laatste Oordeel door de aartsengel Michael. Maar ook zonder Michaels assistentie oordeelt God in de gedaante van de verrezen Christus aan het Einde der Tijden door het goede tegen het kwade in billijkheid af te wegen. Daarmee is de



6. *Justitia* (rechtvaardigheid of gerechtigheid), één van de zeven deugden, Pieter Bruegel, 1559, pen op papier 220 x 295 mm Brussel, Koninklijke Bibliotheek, prentenkabinet, inv. S II 133 707.

oordelende Christus in het medaillon rechtsboven tevens te zien als een voorbeeld voor de mensheid van de deugd *aequitas*.

Bruegels *Caritas* (liefde) werd in 1559 getekend door Pieter Bruegel en vervolgens als onderdeel van de prentreeksen Deugden en Ondeugden gegraveerd door Philips Galle. Ze werden op de markt gebracht door de Antwerpse uitgever Hieronymus Cock. Rond de centrale personificatie van *caritas* is de hele reeks van de werken van barmhartigheid afgebeeld: hongerigen spijzen, dorstigen laven, naakten kleden, vreemdelingen herbergen, zieken verzorgen, gevangenen bezoeken en doden begraven. Caritas zelf is voorgesteld als zorgzame vrouw met enkele kinderen aan de ene hand en een hart in de andere als symbool van naastenliefde; op haar hoofd zit bovendien de pelikaan die zich in de borst pikt om met eigen bloed haar kuikens te voeden.

Justitia (rechtvaardigheid) uit dezelfde prentenreeks van 1559 is niet alleen een pendant als deugd van de caritas, met de vele verbeelde vormen van gerechtigheid is deze tekening er tegelijkertijd een tegenhanger van. De personificatie van de *justitia* staat weer in het midden van het blad. Behalve het zwaard, hanteert Vrouwe Justitia ook de weegschaal als symbool voor haar billijkheid. Om haar heen tekende Bruegel vele voorbeelden van gerechtigheid zoals hij die uit de praktijk kende: oordelen die worden uitgesproken en vooral vele varianten van wrede terechtstellingen.

Bibliografie

Ilsink, M., J. Koldeweij, L. Hoogstede, R. Spronk, R. G. Erdmann, R. Klein Gotink, H. Nap, D. Veldhuizen (2016). *Jheronimus Bosch. Schilder en tekenaar. Catalogue Raisonné*. Brussel: Mercator Fonds.

Silva Maroto, P. (ed.) (2016). *Bosch. The 5th centenary exhibition*. Madrid: Museo Nacional del Prado.

Oberthaler, E., S. Pénot, M. Sellink, R. Spronk (2018). *Bruegel. De hand van de meester*. Veurne: Hannnibal.



De hemel

Auteurs

Inigo Bocken (1968) doceert spiritualiteit, mystieke theologie en godsdienstfilosofie. Zijn onderzoek richt zich op moderne theorieën over mystiek, religie in de overgang tussen Middeleeuwen en Moderne Tijd en de relatie tussen politiek en katholicisme.

Jorge E. Castillo Guerra (1967) doceert missiologie, religie en migratie, en religie en overheidsbeleid. Zijn onderzoek richt zich op de ontwikkeling van een theologie van de migratie met aandacht voor identiteitsvorming, religieuze transformatie en de maatschappelijke interactie van migranten.

Carly Crouch (1982) doceert Hebreeuwse Bijbel, Oud-Jodendom en literaire onderzoeksmethoden. Ze doet onderzoek naar de profetische literatuur, de geschiedenis van Israël en de ethiek van de Hebreeuwse Bijbel en het oude Israël.

Elisabeth Hense (1957) doceert christelijke spiritualiteit, in het bijzonder maatschappelijk geëngageerde spiritualiteit en spiritualiteit van de Karmel. Op dit moment werkt ze aan een omvangrijke editie van de verzamelde werken van Titus Brandsma.

Christoph Hübenthal (1961) doceert theologische ethiek, publieke theologie en systematische onderzoeksmethoden. Hij doet onderzoek naar de doctrinele, filosofische en historische grondslagen van een publieke theologie die het seculiere denken wil verlichten.

Marc De Kesel (1957) doceert over theologie en mystiek in relatie tot moderniteit. Zijn filosofisch-theologisch onderzoek focust op zeventiende-eeuwse *spiritualité* en haar invloed op het moderne religieuze en niet-religieuze zelfverstaan. Daarnaast doet hij onderzoek naar de relatie tussen moderne beeldende kunst en spiritualiteit.

Jos Koldeweij (1953), kunsthistoricus, is gespecialiseerd in beeldende en toegepaste kunst van de late Middeleeuwen en de Vroegmoderne Tijd, met name in Noordwest-Europa. Zijn benadering is zowel objectgericht als cultuurhistorisch.

Daniela Müller (1957) doceert kerkgeschiedenis, en geschiedenis van het christendom en van het canoniek recht. Haar onderzoek richt zich op de spanningen tussen theologie en recht, en vooral tussen orthodoxie en heterodoxie in de Middeleeuwen, om van daaruit kritischer naar moderne fenomenen te kijken.

Peter Nissen (1957) doceerde tot zijn emeritaat kerkgeschiedenis, spiritualiteitsstudie, oecumenica en vergelijkende religiewetenschap. Hij doet onderzoek naar de geschiedenis en de actualiteit van praktijken van christelijke geloofsbeleving en spiritualiteit.

Hans Schilderman (1959) doceert geestelijke verzorging en empirische onderzoeksmethoden. Hij doet onderzoek naar zingeving bij ouderen en jongeren, spiritualiteit en levenskwaliteit, en naar de betekenis ervan voor einddoelen van zorg.

Carl Sterkens (1971) doceert pastoraaltheologie, godsdienstpsychologie en empirische onderzoeksmethoden. Middels vragenlijsten en grotere datasets doet hij onderzoek naar de bijdrage van religie aan sociale cohesie of het gebrek daaraan, alsook naar houdingen tegenover mensenrechten.

De auteurs zijn verbonden aan de Faculteit der Theologie van de Radboud Universiteit te Nijmegen. Jos Koldeweij was werkzaam aan de Faculteit der Letteren aldaar.